



# خدايگان و بندہ

نوشته گ.و.ف. ھنگل  
باتفسیر الکساندر کورزو

چاپ سوم

ترجمہ و پیشکھنار:  
حمدیہ عنایت

# خدايگان و پندھ

نوشته گ.و.ف.هگل

باتفسیر الکساندر کوزو

---

ترجمه و پیشگفتار: حمید عنایت



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

G.W.F. Hegel

خدایگان و بندو

Herrschaft und Knechtschaft

از کتاب : Phänomenologie des Geistes

با تفسیر الکساندر کوزو در کتاب :

Introduction à la lecture de Hegel.

Par : A. Kojève

Paris, 1961

چاپ دوم، اردیبهشت ماه ۱۳۵۴ هـ . ش. تهران

چاپ سوم، بهمن ماه ۱۳۵۸ هـ . ش. تهران

چاپ و صهافی، شرکت افست (سهامی عام)

تعداد ۵۵۰۰ نسخه

## پیشگفتار مترجم

این دفتر حاوی ترجمه بخش کوتاهی از کتاب «پدیده‌شناسی روح»<sup>۱</sup> نوشته هگل همراه با تفسیر «الکساندر کوژو»<sup>۲</sup> متفکر روسی اصل فرانسوی است. در این پیشگفتار می‌کوشیم تا اهمیت این بخش را که «خدایگانی و بندگی»<sup>۳</sup> عنوان دارد از لحاظ پیوستگی آن با طرح کلی و مطالب اصلی «پدیده‌شناسی روح» باز نمائیم و سپس نظر و روش «کوژو» را در تفسیر فلسفه هگل تا جانی که مربوط به این بخش است شرح دهیم.

هگل «پدیده‌شناسی روح» را در سال ۱۸۰۷ در سن سی و هفت سالگی به پایان رساند. این کتاب به نظر بسیاری از نویسنده‌گان تاریخ فلسفه غرب مهمترین اثر و به هر حال نخستین فراورده دوران پختگی اندیشه اوست که تا پایان عمر، ذهن او را به خود مشغول داشت و هگل در سال ۱۸۳۱ کار تجدید نظر در آن را آغاز کرد ولی در نیمة کار درگذشت.<sup>۴</sup>

---

۱. Phänomenologie des Geistes که آن را به «پدیده‌شناسی ذهن» نیز می‌توان ترجمه کرد. چاچی که در این پیشگفتار مرجع صاست ویراسته «گنوگ گ لاسون» Georg Lasson (لایزبیک ۱۹۲۱) است.

۲. Alexandre Kojève نام اصلی اش به روسی «کوژوویکف» بوده است ولی به نام اختصاری کوژو معروف است.

3. Herrschaft und Knechtschaft

۴. پیشگفتار دج. پس. بیلس، J. B. Baillie. بر ترجمه انگلیسی —

مقصود اصلی هنگل از نوشتمن «پدیده‌شناسی» چنان‌گه خود در مقدمه آن می‌گوید، این است که فلسفه را به پایه علم برساند تا فلسفه به جای آنکه عشق به علم (فیلو + سوفیا) باشد با علم یکی شود خاصه که به نظر او اگر فلسفه در زمان او رونق تازه‌ای در غرب یافته بود از برکت علم بود<sup>۱</sup>. هنگل عقیده داشت که عقل انسان و سیر تاریخ در قرن نوزدهم به چنان پایه‌ای از تکامل رسیده بود که برآوردن این آرزو را ممکن کند<sup>۲</sup>. او در مقدمه کتاب، از آراء فیلسوفانی چون کانت و فیخته و شلینگ انتقاد می‌کند ولی از مقدمه که بگذریم روش کلی او آن است که نظریه خاص خویش را در سراسر کتاب نه پا رد و ابطال نظریات فلسفی مخالف، بلکه با جمع و ادغام آنها در عقاید خویش عرضه کند، یا دست کم عناصری از آنها را که به نظرش درست می‌نماید در نظریه خود بگنجاند. دلیلی که او در توجیه این روش دارد آن است که سیر تکامل ذهن آدمی در سراسر تاریخ با همه اختلافهایی که مراحل گوناگون آن با هم دارند رشته پیوسته و استواری را تشکیل می‌دهد که از مجموع آن کل حقیقت پدیدار می‌شود. بنابراین، هر حلقه از این رشته، صرف نظر از آنکه نظریاتی را که وابسته به آن است از دیدگاهی خاص درست یا نادرست بدانیم، برای پایداراندن سراسر رشته ضرورت دارد. به گفته خود هنگل:

هرچه ذهن، تقابل میان درست و نادرست را ثابت‌تر بینگارد بیشتر به‌این خواهی گیرد که [از هر نظریه فلسفی] موافقت و یا مخالفت با نظام فلسفی معینی را چشم دارد و هر توضیحی را درباره این نظام، یا موافق و یا مخالف آن بداند. چنین ذهنی، تنوع نظامهای فلسفی را به‌عنوان سیر تکامل حقیقت<sup>۳</sup> درک نمی‌کند بلکه در این تنوع فقط تضاد می‌بیند. شکوفه چون پدیدار می‌شود،

۱- «پدیده‌شناسی روح» به‌عنوان The Phenomenology of Hegel, McMillan, London, 1949, p. 11

۲. همان کتاب، ص ۷۰، اصل آلمانی، ص ۵.

۳. همان کتاب ص ۲۵، اصل آلمانی ص ۹.

۴. در اصل: Fortschreitende Entwicklung der Wahrheit

جوانه از میان می‌رود و شاید گفته شود که شکوفه، جوانه را باطل می‌کند. به همین گونه میوه چون پیدا شود ممکن است شکوفه صورتی کاذب از وجود گیاه دانسته شود زیرا میوه به جای شکوفه همچون طبیعت راستین آن ظاهر می‌گردد. این مراحل نه تنها باهم متفاوتند بلکه بهدلیل ناسازگاری جای یکدیگر را می‌گیرند. ولی طبیعت متحرک آنها در عین حال آنها را به دقائق<sup>۸</sup> [یا اجزاء و عناصر] وحدتی انداموار و منظم تبدیل می‌کند، به نحوی که نه تنها میان آنها تضادی پیش نمی‌آید بلکه همه به اندازه یکدیگر [برای زندگی گیاه] ضروری می‌شوند. و این ضرورت یکسان همه اجزاء و دقائق، زندگی گل را پدید می‌آورد. ولی تضاد [یک نظام فلسفی] با نظام فلسفی [دیگر] به این شیوه دریافته نمی‌شود زیرا ذهن دریابنده [این تضاد] ... در صورت چیزهایی که با هم متعارض و متضاد به نظر می‌آیند دقائق [یا اجزائی]<sup>۹</sup> را که بطور مقابل برای هم ضرورت دارند باز نمی‌شناسد.»

پس مشرب‌های گوناگون فلسفی در تاریخ با هم مانع‌الجمع نیستند بلکه دنباله و مکمل یکدیگرند و مراحل پنشرفت و پختگی ذهن بشر را در سراسر تاریخ نشان می‌دهند. «پدیده‌شناسی روح» در واقع گزارش خصوصیات این مراحل و ارتباط آنها باهم و چگونگی پیداشدن هر مرحله از بطن مرحله پیشین است. منظور از اصطلاح «پدیده‌شناسی روح» نیز شناخت این جریان توالی صور<sup>۱۰</sup> ذهنی یا صوری است که تجربه وجود و آگاهی انسان در ضمن آنها ظاهر می‌شود و به همین جهت هکل خود این اصطلاح را علم به روشهای ظهور معرفت آدمی<sup>۱۱</sup> معنی کرده است. دلیل دیگر هکل در توجیه روش خود ماهیت حقیقت فلسفی در قیاس با واقعیات تاریخی و حقائق ریاضی است. به گفته او در پاسخ به این پرسش که «قیصر در چه سالی زاده شد؟» یا «یک ذرع چند وجب است؟»

#### 8. Momenten

۹. همان کتاب، ص ۶۸، اصل آلمانی، ص ۴.

#### 10. Gestalten

Wissenschaft des Erscheinenden Wissens. ۱۱ اصل آلمانی، ص ۵۲۱.

می توان پاسخ ساده و سر زاستی داد و به همین گونه این قضیه هندسی که در مثلث قائم الزاویه، مربع و تر مساوی است با مجموع مربعین دو ضلع مجاور به زاویه قائم الزاویه، مطلقاً حکم درستی است، ولی ماهیت حقیقت فلسفی با اینگونه حقائق بویژه حقائق ریاضی فرق دارد. حقیقت ریاضی را می توان بهضابطه و فرمول درآورد ولی حقیقت فلسفی را نمی توان، زیرا دلیل هندسی جزء ذاتی معرفت هندسی نیست و حال آنکه دلیل فلسفی از حقیقت فلسفی جدا نمی ناید است: «با آنکه برهان، لازمه معرفت هندسی است لیکن چنان اهمیت و ماهیتی ندارد که عنصر یا جزء نتیجه باشد، از این رو به محض رسیدن به حقیقت، دلیل نایدید می شود. البته قضیه هندسی به حکم نتیجه، به اثبات می رسد ولی این جریان نه با محتوی آن بلکه با وضع عالم [هندسی] مربوط است. جریان اقامه برهان هندسی به موضوع آن تعلق ندارد بلکه چیزی خارج از مطلب مورد اثبات است.» مثلاً روشی که برای اثبات قضیه بالا بکار می بیریم جریانی منظم دارد که تنها در ذهن ما صورت می بندد لیکن مثلث قائم الزاویه برای آنکه بوجود آید لازم نیست که عیناً همان جریان را در عالم واقع بپیماید. و اما در معرفت فلسفی نیز [هرچند] حدوث هستی به همان ترتیبی رخ نمی دهد که در ذات یا ماهیت هستی [در بیرون از ذهن] نمودار می شود، ولی اولاً حقیقت فلسفی هر دو عنصر [یعنی حقیقت و دلیل] را دربر دارد و حال آنکه معرفت هندسی تنها حدوث هستی یعنی هستی را بشکلی که صرفاً در حیطه معرفت صورت می بندد آشکار می کند و ثانیاً حقیقت فلسفی، هر دو عنصر [یعنی حقیقت و دلیل] را باهم یکانه می کند.<sup>۱۲</sup> هکل به دنبال این انتقاد از روش ریاضی می گوید که ریاضیات، در اصل، با امور فی نفسه سر و کار دارد و در اینجا در وصف احکام ریاضی، اصطلاحی بکار می برد که به گوش بسیاری از خوانندگانش سنگین می آید و آن «حقیقت غیرواقعی»<sup>۱۳</sup> است، بدین

۱۲. همان کتاب، ص ۹۹-۱۰۱، اصل آلمانی، ص ۲۷-۲۹.  
۱۳. unwirkliches Wahre.

معنى که به نظر او «احکام بیجان و جامد» ریاضی چون نه با کیفیت بلکه با کمیت امور سر و کار دارند هیچگاه ما را به حقیقت نمی-رسانند.

«مارکوزه» یکی از مفسران هنگل در توضیح فرق میان بیان فلسفی و بیان ریاضی می‌گوید که اگر مثلاً این حکم فلسفی را در نظر بگیریم که «ماهیت انسان، آزادی در خردمندی است» چنین حکمی هر چند درست باشد برخلاف حکم هندسی مربوط به مثلث قائم الزاویه به نحو مجرد و به خودی خود نادرست است زیرا واقعیاتی که لازمه آزادی و خردمندی است در آن نادیده گرفته شده. آزادی و خردمندی انسان تنها در فرجام یک رشته تحولات تاریخی روی می‌دهد و از این رفع حالت بندگی و بیخردی، و به همین دلیل خوب‌بندگی و بیخردی، با همه زشتی و زیان خود، لازمه تحول تاریخی و در نتیجه، لازمه بروز حقیقتند<sup>۱۴</sup>، پس در فلسفه، ذات و وجود با هم رابطه‌ای ضرور دارند. ذات در جریان وجود پدیدید می‌آید و بر عکس، جریان وجود به ذات برمی‌گردد و در همه این مراتب، ضد حقیقت به همان اندازه حقیقت ضرورت دارد، چنانکه تا بندگی و بیخردی نباشد، آزادی و خردمندی تحقق نمی‌پذیرد. نتیجه‌ای که هنگل از این مطالب می‌گیرد آن است که روش درست در تفکر فلسفی، روشنی است که حقیقت و ضد حقیقت، درست و نادرست و خوب و بد همه را در نظر بگیرد و این همان روش جدل یا دیالکتیک است که گاه به غلط اصول آن را متضمن نفی قواعد بدیهی منطق صوری از قبیل قاعدة هوهوبیه و منع ارتفاع نقیضین و جز آن در قضایا و احکام فلسفی می‌انگارند<sup>۱۵</sup> در صورتی که معنای روش جدلی این نیست که جمله یا حکم واحدی در یک زمان هم مطلبی را ایجاد و هم نفی کند زیرا گذشته از آنکه چنین جمله

14. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Kegan and Paul, London, 1954, p. 100

۱۵. برای توضیح بیشتر در این باره به پیشگفتار نگارنده بر تجمه کتاب مارکوزه نوشته السدرمک ایتنایر، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲، رجوع شود.

و حکمی هیچ معنائی را نمی‌رساند اساساً چنانکه دیدیم هگل روش بیان حقائق فلسفی را به صورت مطلق احکام و قضایا نادرست می‌داند. با توجه به این نکته، برخی از هگل‌شناسان (از جمله «کوژو») منطق‌جدلی را یکی از عناصر اساسی فلسفه او می‌دانند<sup>۱۶</sup> که معنیش این است که استفاده از منطق جدلی هگل بدون محتوای فلسفی آن کار نادرستی است.

از مقدمه که بگذریم خود هنر کتاب «پدیده‌شناسی روح» از دو بخش کلی فراهم می‌آید. در بخش نخست که نزدیک به یک چهارم کتاب را تشکیل می‌دهد هگل از مرافق سیر تکامل ذهن انسان قطع نظر از رابطه آن با جامعه و مقام آن در سیر تاریخی زندگی انسان سخن می‌گوید و در باقی کتاب، وضع انسان را در رابطه‌اش با جامعه و تاریخ بررسی می‌کند. مرافق سیر تکامل ذهن انسان به نظر هگل عبارت است از احساس یا به‌اصطلاح هگل یقین حسی<sup>۱۷</sup> و ادراک<sup>۱۸</sup> و فهم<sup>۱۹</sup> و عقل<sup>۲۰</sup> که به مرحله نخست، موضوع بخش نخست و مرافق پیدائی و پیشرفت عقل، موضوع بخش دوم است. او در فصل مقدماتی بخش دوم به عنوان خودآگاهی<sup>۲۱</sup> بحث درباره وضع انسان را در چشم انداز جامعه و تاریخ آغاز می‌کند و همین فصل است که به پیشگفتار حاضر ربط دارد زیرا گفتار خدایگان و بنده از آن گرفته شده است.

هگل برقراری رابطه میان ارباب و بنده را نخستین مرحله سیر تاریخی اندیشه و زندگی اجتماعی بشر می‌داند و معتقد است که با تحول همین مرحله، ذهن بشر به سوی خودآگاهی پیش می‌رود و سرانجام به عقل می‌رسد. مسئله بندگی از زمان ارسطو زمینه سخن متفکران باختزمیں بوده است. ارسطو چنانکه می‌دانیم بندگی را

16. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1961, p. 447 (چاپ دوم)

17. Sinnliche Gewissheit

18. Wahrnehmung

19. Verstand

20. Vernunft

21. Selbstbewusstsein

برای زندگی اجتماعی ضرور دانست و آن را حالت طبیعی مردم بی خرد شمرد. این تعلیم بعدها از راه افکار توپاس آکوئیناس<sup>۲۲</sup> (۱۲۲۵ – ۱۲۷۲) در الهیات مسیحی گنجانده شد. آکوئیناس بندگی را نتیجه «گناه نخستین» یا معصیت جبلی پسر دانست و کلیسای کاتولیک نیز لزوم آن را تأیید کرد. با شروع دوره رستاخیز فکری اروپائیان (رنسانس) و روزگار روشنگری بحث درباره بندگی کم کم دوباره آغاز شد و از قرن هفدهم به بعد بود که برخی از فیلسوفان اروپائی در مبانی عقلی و اخلاقی بندگی تردید کردند. به نظر «روسو» (۱۷۱۲ – ۱۷۷۸) کسی که اربابی کند نمی‌تواند انسانی آزاد باشد. فیخته با آنکه بندگی را طبیعی می‌دانست و آدمیزادگان را به «وحشی» و «عادی» تقسیم می‌کرد معتقد بود که هدف تاریخ، آن است که این تابراکی را در جامعه بشری به تدریج در چند مرحله از میان ببرد. ولی هم او و هم کانت این مسئله را از حوزه اخلاق اجتماعی به حیطه اخلاق فردی کشاندند و بر آن شدند که سنتیزه اصلی میان ارباب و بنده نه در جهان خارج بلکه در درون وجود انسان روی می‌دهد و انسان آزاد کسی است که عقل را بر نفس خویش فرمانروا کند. هکل برخلاف آنان سلط انسان را بر نفس خود غیر طبیعی تر از تسلط او بر همنوع خود می‌دانست و کمال مطلوب را در آن می‌دید که این دوگانگی در نهاد آدمی از میان برود. به نظر او کوشش انسان برای رهانی خویش در جامعه‌ای که «اراده‌های جزئی» برآن حاکم باشد، یعنی مردم همه خودپرست و بدخواه یکدیگر باشند، هیچگاه به آزادی راستیز نخواهد انجامید و خطای متفکران روزگار روشنگری در آن بود که اگرچه بندگی را در وجه اجتماعی آن و از لحاظ اخلاقی محکوم کردند در جنبه‌های معنوی مسئله به ژرفی ننگریستند.<sup>۲۳</sup>

#### 22. St. Thomas Aquinas

۲۳. برای آکاهی از اهیت نظر هکل در قیاس با آراء متفکران دیگر اروپائی در این باره به صفحه ۳۳۶ به بعد کتاب زین رجوع شود: George Armstrong Kelly, Idealism, Politics and History, Cambridge, 1969.

گذشته از این، هگل چنانکه گفتیم بندگی را مرحله‌ای ضرور در تکامل تاریخی انسان می‌دانست ولی معتقد بود که آزادی بنده تنها در فرجام جریانی پیچیده و دور و دراز دست می‌دهد. از بخش دوم به بعد، «پدیده‌شناسی» از یک جهت به توصیف این جریان از دیدگاه سیر تکامل عقلی انسان اختصاص دارد. این بخش با شرح پیدائی بندگی در تاریخ آغاز می‌شود و فصلی که در این دفتر ترجمه شده است با اعلاء بنده به پایه خودآگاهی بیان می‌رسد. چنانکه گفتیم تاریخ در نظر هگل با همین مرحله آغاز می‌شود و فهم فلسفه تاریخ بدون فهم این مرحله ممکن نیست زیرا همه عناصر تحولات بعدی تاریخی در رابطه میان ارباب و بنده بطور ضمنی نهفته است. بحث هگل از این فصل به بعد تا اندازه‌ای از حالت انتزاعی بیرون می‌آید و به مراحل معینی در تاریخ یا بهتر یگوئیم تاریخ اروپا مربوط می‌شود. در اینجا به توضیع مطالب فصل «خداگان و بنده» نیازی نمی‌بینیم ولی برای آنکه خواننده از ارتباط این فصل با مطالبی که در «پدیده‌شناسی» بیدرنگ پس از آن می‌آید به اجمال آگاه شود اشاره می‌کنیم که به نظر هگل ذهن انسان پس از احراف خودآگاهی در حالت بندگی از سه مرحله می‌گذرد، مرحله رواقی<sup>۲۴</sup>، مرحله شکاکیت<sup>۲۵</sup> و مرحله‌ای که هگل آن را «آگاهی اندوهبار»<sup>۲۶</sup> می‌نامد.

در مرحله رواقی، بنده در شوق و کوششی که برای آزادی دارد خویشن را از پروای آسایش و زندگی مادی می‌رهاند و از هر چه رنگ تعلق دارد می‌گسلد. از این رو چون دیگر از هیچ چیز، از جمله از ارباب و شکنجه و آزار او نمی‌ترسد، چه «بر سریر باشد و چه در زنجیر»، خود را آزاد حس می‌کند.<sup>۲۷</sup> ولی پیداست که

24. Stoizismus

25. Skeptizismus

26. Das urglückliche Bewusstsein      unhappy consciousness      به انگلیسی ( )      به فرانسه conscience malheureuse)

27. پدیده‌شناسی روح، ترجمه انگلیسی ص ۱۹۳، اصل آلمانی ص

آزادی او تنها جنبه ذهنی دارد زیرا این وارستگی و بی نیازی او را در عمل از بند فرمانبرداری نمی رهاند و او همچنان بنده می ماند. کناره گیری او از جهان و جهانیان، اندیشه اش را بیش از پیش انتزاعی یا به گفته هکل از هر گونه محتوی و تعیینی تهی می کند و به پرسشها ای اینکونه که حقیقت یا خوبی چیست پاسخهای کلی و مبهم می دهد و به همین دلیل که پاسخهای او جنبه کلی و مبهم دارد خود در جهان واقع برای آنها مصدق و مابازانی نمی یابد، این است که کم کم از مقاهیمی چون حقیقت و خوبی و فرزانگی و فضیلت، دچار ملال می شود و این سرآغاز شکاکیت و نیست انگاری (نیمه لیسم) یعنی مرحله دوم است که در آن بنده، واقعیت جهان را یکسره نفی می کند و همه چیز، از جمله آزادی، را در جهان موهوم می انگارد. ولی این حالت او را ناآرام تر می گرداند چون متضمن تناقض است: از یک سو ذهن او جهان را پوچ می داند و از سوی دیگر آگاهی آن از این پوچی برایش پوچ نیست بلکه حقیقت دارد. دیدن و شنیدن و جز آن را باطل اعلان می کند ولی خود همه چیز را می بیند و می شنود، اصول اخلاقی را بی اعتبار می داند اما خود بر اساس اصول اخلاقی رفتار می کند. پس گفتار و گردار او پیوسته با هم ناسازگار در می آیند و روح او دچار پریشانی و دوگانگی می شود. در مرحله رواقی، روح بنده دست کم با خود یگانه بود زیرا بنده با آنکه خود را از جهان بی نیاز می دانست واقعیت آن را انکار نمی کرد ولی در مرحله شکاکیت، بنده واقعیت جهان را یکسره انکار می کند و در عین حال خود درگیر و دار این واقعیت، جویای آزادی و آرامش است. در مرحله رواقی، دوگانگی در وجود دو تن یعنی ارباب و بنده تعجب می یافتد ولی در مرحله شکاکیت، در روح یک تن که همان بنده باشد متغیر گز است.<sup>۲۸</sup>

از این دوگانگی یا دوپادگی روح مرحله سوم یعنی حالت «آگاهی اندوهبار» پیدا می شود. در این مرحله انسان به دین پناه

می برد تا یگانگی روحی خویش را باز جوید. منظور هگل از دین در اینجا نخست یهودیت و سپس مسیحیت است و آنچه می گوید بطور عمدۀ به تاریخ کلیسای کاتولیک و جامعه ملوک الطوایف اروپا در قرون وسطی مربوط می شود. او شرح می دهد که ذهن آزاد انسان چگونه در اوضاع آشفته و ناپایدار آن روزگار در پی ثبات و آرامش می گردد و چگونه کلیسا می کوشد تا میان واقعیت یا حقیقت ابدی و نایابنی ذهنی انسان، رابطه‌ای برقرار کند. ولی ذهن آزاد از مسیحیت نیز خرسند نمی شود بلکه بر عکس چون با عاطفة دینی درمی آمیزد رنج و تلخی دوپارگی روح را بیشتر احساس می کند. پس به تلاش و جستجوی خود ادامه می دهد تا سرانجام به عقل دست می یابد و به یاری آن با واقعیت یگانه می شود و این همزمان با آغاز دوره اصلاح (رفورم) و رستاخیز فکری (رنسانس) در تاریخ اروپاست که به عقیده هگل نشانه آغاز «حکومت مطلق عقل» بر زندگی آدمی است<sup>۲۹</sup>. ولی عقل در این مرحله جنبه انتزاعی دارد و تنها در زمان انقلاب کبیر فرانسه است که به حال انسامی<sup>۳۰</sup> درمی آید.

همه این مطالب بیش از یک چهارم کتاب «پدیده‌شناسی روح» را دربر نمی گیرد و اشاره ما به آنها تنها به این مقصود بود که چنانکه گفتیم اهمیت فصل خداگان و بنده و ارتباط آن را با مطالب «پدیده‌شناسی» نشان دهیم. اینک باید از «کوژو» و روش خاص او در تفسیر این فصل سخن گوئیم.

«الکساندر کوژو» در سال ۱۹۰۲ در مسکو زاده شد و در سال ۱۹۲۰ روسیه را ترک کرد. نخست به آلمان رفت و در هایدلبرگ تحصیلات خود را نزد «کارل یاسپرس<sup>۳۱</sup>» بیان رساند و در ضمن زبانهای سانسکریت و چینی را نیز یاد گرفت. در

۲۹. تفسیر «بیلی» در همان کتاب، ص ۱۸۹.

30. Konkret

31. Karl Jaspers

اوخر دهه دوم قرن به فرانسه رفت و تا پایان عمر (سال ۱۹۶۸) در آنجا ماند. مهمترین کار او در فرانسه رشته درسهاي بود که از سال ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۳ در باب «پدیده‌شناسی روح» هگل در «مدرسه مطالعات عالی<sup>۳۲</sup>» دانشگاه پاریس ایراد کرد. این درسها را «رمون کنو<sup>۳۳</sup>» نویسنده و شاعر معاصر فرانسوی در کتابی به عنوان «مقدمه بر مطالعه هگل»، فراهم آورد که مشخصات آن را در پانویس صفحه ۱۰ آورده‌ایم. جز این کتاب، از «کوژو» تنها چند مقاله دیگر از جمله مقاله‌ای به عنوان «هگل و مارکس و مسیحیت<sup>۳۴</sup>» و در پایان عمر پژوهشی درباره فیلسوفان پیش از سقراط<sup>۳۵</sup> منتشر شده است.<sup>۳۶</sup>

پیش از «کوژو» کسان دیگری چون «لوسین هر<sup>۳۷</sup>» و «الکساندر کواره<sup>۳۸</sup>» (که «کوژو» خود از شاگردانش بود) در شناساندن هگل به فرانسویان گوشیده بودند ولی تفسیر «کوژو» از هگل در تاریخ اندیشه معاصر فرانسه پایگاهی بیمانند دارد و متفکرانی چون «سارتر» و «مرلوبونتی<sup>۳۹</sup>» و روش‌نگران دیگر در برداشتی که از هگل داشته‌اند زیر تأثیر او بوده‌اند. «کوژو» برخلاف مریدانش چندان به چاره‌های سیاسی مسائل اجتماعی علاقه نداشت که به توجیه عقلی این چاره‌ها زیرا

32. L'école des hautes études

33. Raymond Queneau

34. «Hegel, Marx et le christianisme», Critique, Paris, 1946, p. 366

۳۵. عنوان کامل این اثر چنین است:

Essai d'histoire raisonnée de la philosophie païenne, Gallimard, Paris, 1968

۳۶. مطالب مریوط به زندگی و نوشته‌های «کوژو» را از این دو کتاب گرفته‌ایم: نخست ترجمه آلمانی کتاب «کوژو» از «ایرینگ فجر» Iring Fetscher به عنوان:

Hegel, Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Stuttgart, 1958

و دوم دائزهای المعارف فلسفی کوچک: La philosophie, Centre d'Etude et de Promotion de la Lecture, Paris, 1969

37. Lucien Herr

38. A. Koyré

39. Merleau-Ponty

به نظر او مشکل اصلی فیلسوف، بیشتر شناخت خویش است تا شناخت محیط خویش. فیلسوف یا متفکری که زمین و زمان و کهکشان و کیهان را بشناسد ولی خود را نشناسد و نداند که چگونه به دانستن آنچه‌می‌داندرسیده، معرفتی ناقص دارد. پس فیلسوف راستین کسی است که جویای خودآگاهی باشد و توضیح درست فلسفی نیز آن است که در وهله اول، فلسفه‌ای را که اساس چنین توضیحی است تبیین کند.

آیا این نظر نشانه آن است که «کوزو» روشنفکری مردم‌گریز بوده و می‌خواسته از کشاکش واقعیات اجتماعی به آرامش «برج عاج» فلسفه پناه ببرد؟ خصوصیات زندگی شخصی «کوزو» چنین استنباطی را تأیید می‌کند بویژه که گذشته از پرهیزش از وابستگی به دسته‌های سیاسی، تصور او از پایگاه روشنفکر در زندگی اجتماعی پنجوی است که او را در اردوی مخالف «روشنفکران درگیر» قرار می‌دهد. به عقیده او وظیفه روشنفکر بالاتر از اشتغال به خواسته‌ای زودگذر اجتماعی است زیرا روشنفکر راستین کسی است که پروای پسند عامه را نداشته باشد و در غم آن نباشد تا هرچه می‌گویند با ذوق و خواهش شنوندگانش سازگار درآید بلکه بر عکس، از گفتن سخنانی که مایه ملال یا رنجش و خشم آنان شود نهراستد.<sup>۴۰</sup>

ولی اگر نوشته‌های «کوزو» خاصه «مقلمه بر مطالعه هگل» را از لحاظ تأثیر آن برخود جامعه فرانسه ارزیابی کنیم ناگزیر می‌شویم که این داوری را تعديل دهیم زیرا آموزش‌های او را در مرکز و محور جریان فکری و اجتماعی مهمی می‌یابیم که از دهه سوم قرن حاضر به این سو در فرانسه پیدا شد. اهمیت این جریان فکری آن بود که به روشنی‌ای انتقادی اندیشه اجتماعی در فرانسه، بنیادی فلسفی بخشید زیرا بیشتر این روشنها در آغاز قرن از یک سو به

۴۰. نگاه کنید به پیشگفتار «جیمز نیکولز» James H. Nichols ترجمه انگلیسی کتاب «کوزو» به عنوان: Introduction to the Reading of Hegel, Basic Books, New York, 1989, p. viii-ix

سبب وابستگی به جنبه‌های اقتصادی و جامعه‌شناسی مارکسیسم و از سوی دیگر به سبب شیفتگی به مشرب تحصیلی<sup>۴۱</sup> و اصالت علم<sup>۴۲</sup> از فلسفه دور افتاده بودند. «کوزو» تنها راه پرمایه کردن اندیشه فرانسوی و رهانیدن آن را از بنده خرد نگری و بینش سطحی، بازگشت به هگل می‌دانست و این کاری بود که در فرانسه به رهبری او آغاز شد. از این گذشته، کار تفسیر و گزارش فلسفه هگل خواه ناخواه او را در بسیاری از گفتگوها و برخوردهای فکری درگیر می‌کرد زیرا همچنانکه «مرلوپونتی» شاگرد و منتقد او گفت: «فلسفه هگل در بن و ریشه همه مسائلی است که در طرف یک قرن اخیر در فلسفه [غرب] اهمیت داشته است... بی‌آنکه سخن شگفت بنماید می‌توان گفت که تفسیر فلسفه هگل یعنی موضع گرفتن در برابر همه مسائل فلسفی و سیاسی و دینی قرن ما».<sup>۴۳</sup>

«کوزو» فلسفه هگل را مظہر کمال عقل یا «عقل مطلق»<sup>۴۴</sup> انسان می‌دانست ولی مطابق آنچه هم‌اکنون درباره تعریفیش از فیلسوف گفتیم، از هگل انتظار داشت تا در مقام یک فیلسوف راستین چگونگی سلوك خود را برای رسیدن به عقل مطلق شرح دهد. به نظر او هگل در «پدیده‌شناسی روح» این انتظار را برآورده است. اما شرح سلوك عقل بی‌شرح تاریخ جهانی ممکن نیست. بدین جهت «پدیده‌شناسی روح» در عین حال تاریخ جهانی نیز هست. فرم تاریخ جهانی هم نیازمند فهم اجزاء و مواد سازنده آن است. مواد سازنده یا «مصالح» تاریخ انسانها هستند. پس در واپسین تحلیل، «پدیده‌شناسی»، بی‌روحشی در انسان‌شناسی است یا به گفته «کوزو»: «پدیده‌شناسی روح، توصیف انسان از لحاظ

41. Positivism

42. Scientisme

۴۳. به نقل از:

Pierre-Jean Labarriere, *structure et mouvement dialectique dans la phénoménologie de Hegel*, Aubier, Paris, 1968, p. 17که عنوان واپسین بخش «پدیده‌شناسی das absolute Wissen»<sup>۴۴</sup>

روح نیز هست.

پدیده‌شناسی (به معنای هوسرلی<sup>۴۵</sup> این اصطلاح) است و موضوع آن عبارت است انسان به عنوان یک پدیده وجودی<sup>۴۶</sup>: یعنی انسان بدانگونه که پدیدار می‌شود.<sup>۴۷</sup>

ولی انسان، وجود مادی بی‌روح و بی‌اراده نیست. اگر تاریخ را به خانه‌ای همانند کنیم انسانها تنها خشتی‌های این خانه نیستند، بلکه معمار و سازنده آن نیز هستند. و انگهی خانه برای آنان ساخته شده است و آنان در این خانه زندگی می‌کنند و می‌اندیشند و در و پیکر و هوای خانه را می‌بینند و حس می‌کنند. گروهی از انسانها هستند که در ساختن این خانه شرکت نمی‌جویند: اینان روشنفکران مسلک پردازاند که به جای فلسفه به مسلک (ایدئولوژی) دل می‌بندند یا مسلک را به جای فلسفه می‌گیرند و وانمود می‌کنند. ولی کسانی که در ساختن خانه دستها و مفlezهای خود را به کار می‌اندازند، در جریان کاری که می‌کنند، ذهن و احساس و روی‌هم رفته نهاده‌شان دگرگون می‌شود و همراه آن دانش و آگاهی ایشان فزوونی می‌یابد تا سر انجام به فلسفه و علم مطلق می‌رسند. به تعبیر «کورزو» مسئله اصلی در فلسفه، خودشناسی یا انسان‌شناسی است. دکارت به این پرسش که گوهر انسانیت در چیست، پاسخ می‌داد: در اندیشیدن: «من می‌اندیشم پس هستم». ولی هگل این پاسخ را قانع‌کننده نمی‌یابد خاصه که دکارت بیشتر فکر خود را به روی مفهوم «می‌اندیشم» در این عبارت متمرکر کرد ولی از «من» غافل ماند، یعنی او تنها «آگاهی» را گوهر انسانیت دانست اما از «خودآگاهی» چیزی نگفت. بیکمان‌هستی انسان، بی‌آگاهی یعنی بدون‌شناسائی او از جهان خارج و محیط زندگیش ممکن نیست. ولی این هستی برای آنکه براستی خصلت انسانی داشته باشد و بویژه برای آنکه به «هستی فلسفی» مبدل شود، به خودآگاهی نیز نیاز دارد. و انسان برای آنکه به خودآگاهی برسد به «خود» نیاز دارد، یعنی به چیزی که مختص او باشد و به او این توانائی را ببخشد که «من» بگوید. هگل

45. Husserlien

46. Phénomène existentiel

47. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, p. 38

پیش از آنکه چگونگی پیدا شدن خودآگاهی را بیان کند مراحل پیدائی و تحول آگاهی را باز می‌نماید. به عقیده او نخستین مرحله بروز آگاهی، احساس یا به قول اویین حسی است. حس، وسیله برخورد و ارتباط انسان با چیزهای جهان است. به یاری حس است که انسان از هستی چیزها در جهان آگاه می‌شود. ولی حس این عیب را دارد که انسان را در محسوسات، یعنی در چیزهای مادی که موضوع آن است جذب می‌کند. انسان پای بند حواس، پیوسته در اندیشه چیزهاست و از خویشتن بی‌خبر است. برای آنکه از این بی‌خبری درآید باید عاملی بهجز دستگاه حواس و محسوسات در این میان دخالت کند. این عامل، آرزو یا میل است که همچنان زائیده حس اوست و براثر نبودن چیزی که برای زندگی انسان لازم است، همچون خوراک یا پوشاش و جز آن، حاصل می‌شود. آرزو یا میل، انسان را «به‌خود می‌آورده» یعنی او را از حالت شیفتگی یا فرورفتگی در محسوسات می‌رهاند و آگاهش می‌کند که از محسوسات جداست، یا به عبارت هگل، او را متوجه می‌کند که چیز محسوس، «جز من»، یعنی واقعیتی بیرونی و «موضوع» آگاهی اوست. واژه‌ای که در آلمانی به معنای موضوع می‌آید *Gegen stand* است که بطور تحت‌اللفظی می‌توان آن را در پارسی به «برابرایست» یا «فرایست» برگرداند، یعنی چیزی که در برابر انسان ایستاده است یا قرار دارد (همچنانکه موضوع در زبان عرب یعنی آنجه وضع یا نهاده شده است).

آرزو انسان را به کوشش در راه برآوردن آن وامی دارد و بدینسان زندگی او با کار همراه می‌شود. باکار است که انسان از پایگاه بودن<sup>۴۸</sup> به پایگاه شدن<sup>۴۹</sup> می‌رسد و باشدن است که زمان و تاریخ پدیده می‌آید. لیکن آرزو تا زمانی که موضوعش چیز مادی است جنبه حیوانی دارد و آرزوی حیوانی هیچگاه پدیدآور نده خودآگاهی نیست. پازه‌سنگ یا نهال هیچگاه خودآگاه نمی‌شوند چون هرگز آرزو و میلی ندارند. ولی حیوان نیز که دارای میل است هیچگاه به

48. Sein به فرانسه (être)

49. Werden به فرانسه (devenir)

مرحله خودآگاهی نمی‌رسد زیرا میل او چون به چیزهای مادی تعلق می‌گیرد او را به جهان خارج وابسته و نیازمند می‌کند. حیواناتی که علف می‌خورده‌هیشه نیازمند علف است و هیچگاه نمی‌تواند از مرحله طبیعت بالاتر رود. تنها آرزوی معنوی، یا به گفته «کوژو» آرزوی نمی‌گیرد بلکه این آرزو در تاریخ، آزمجوئی است که به موجب آن انسان می‌خواهد ارج و قدر و حقش از جانب انسانهای دیگر شناخته شود. ولی دیگران نیز همین را می‌خواهند. این است که میان انسانها پیکار درمی‌گیرد و از این پیکار کسانی پیروز درمی‌آیند که از مرگ نهایت و در راه سروری خطر کنند. آنان که جان خویش را عزیز می‌دارند شکست می‌خورند. پیروزمندان، خدایگان و شکستخوردگان، بنده می‌شوند.

مطابق تفسیر «کوژو» پیشرفت انسان از این مرحله به بعد وابسته به کوشش بنده است و بدینگونه آینده تاریخ به دست بنده‌گان می‌افتد. و هم به این دلیل، «کوژو» فصل خدایگان و بنده را کلید فهم «پدیده‌شناسی روح» می‌داند. ذهن بنده پیش از آنکه به خودآگاهی برسد از مراحل سه‌گانه روایگری و شکاکیت و آگاهی اندوهبار می‌گذرد که پیش‌تر مجمل آن را باز گفتم. مرحله سوم، که همان روزگار مسیحیت است با انقلاب‌کبیر فرانسه و ظهور ناپلئون پایان می‌گیرد. ناپلئون جریان تکامل تاریخ انسان را به فرجام می‌رساند. انقلاب فرانسه، «سرآغاز پایان» تاریخ است. آنچه پس از این در جهان روی می‌دهد چیزی جز گسترش آرمانهای انقلاب فرانسه نیست. ناپلئون مظہر روح جهانی و انسان کامل بود ولی خود از آن خبر نداشت. هکل بود که این راز را می‌دانست. به عبارت دیگر هکل نمودگار خودآگاهی ناپلئون بود و ناپلئون نمودگار فراهم آمدن اوضاع و احوال مناسب تاریخی برای بروز این خودآگاهی<sup>۵۰</sup>. انسانیت پس از انقلاب فرانسه به سوی روزگار حکومت جهانی پیش می‌رود،

<sup>۵۰</sup>. کوژو، «مقدمه بر مطالعه هکل»، مخصوصاً ص ۱۵۴ و نیز ص ۱۹۵.

روزگاری که در آن همه آدمیزادگان به همکاری و همیاری بایکدیگر زندگی خواهند کرد و دیگر از جنگ و انقلاب در جهان نشانی نخواهد ماند. در آن زمان دیگر به فلسفه نیز نیازی نخواهد بود زیرا فلسفه برای دگرگون کردن آئین کار جامعه بشری است و چون کار جهان به مراد دل انسان برآید به دگرگون کردن آن نیازی نیست. انسان در این مرحله به هنر و عشق دل خوش خواهد کرد و زندگیش از حوزه پایاستگی<sup>۵۱</sup> یا ضرورت به حوزه آزادی<sup>۵۲</sup> می‌رسد. ولی چون هم در نظر هگل و هم «کوژو»، انسانیت از تاریخ و زمان و «شدن» جدا نیست، با پایان یافتن تاریخ، انسانیت به معنای دیرین خود یعنی به عنوان عامل نفی و دگرگون کردن جهان، از میان خواهد رفت و همراه آن تقابل میان ذهن (انسان) و عین (جهان) نیز پایان می‌پذیرد.<sup>۵۳</sup> در فاصله میان انقلاب کبیر فرانسه و فرار سیدن روزگار «ما بعد تاریخ»<sup>۵۴</sup>، فلسفه آلمانی پدید می‌آید که هگل نماینده بالاترین پایه کمال آن است.<sup>۵۵</sup>

این پلاختصار تفسیر «کوژو» از فلسفه هگل و ارتباط آن با شرح او برفصل خدایگان و بنده است. این تفسیر را از دیدگاههای گوناگون می‌توان نقد کرد. رایج‌ترین ایرادی که هگلیان اروپائی بر «کوژو» می‌گیرند آن است که در تفسیر او هگل به مقام فیلسوفی مادی‌مشرب در می‌آید و چنین تعبیری با آنچه هگل در «پدیده‌شناسی روح» و کتابهای دیگرش گفته مغایرت آشکار دارد. از این نکته که بگذریم اعتقاد «کوژو» به حکمت بالغه و عقل مطلق هگل، مانند اعتقاد خود هگل به ناپلئون به عنوان مظہر روح جهانی و انسان کامل، علاوه بر آنکه در نظر انسان آگاه امروزی ساده‌دلانه می‌نماید نشانه‌ای است از میل خود پسندانه اروپائی به‌اینکه خویشتن و ابد سرورجهان و مرکز کائنات پندارد. پیروزی ناپلئون در «ینا»<sup>۵۶</sup> برای

51. Reich der Notwendigkeit

52. Reich der Freiheit

۵۳. «کوژو»، مقدمه بر مطالعه هگل، ص ۴۳۵-۴۳۴

54. Post-historique

۵۵. همان کتاب، ص ۱۹۵.

56. Jena

هگل این توهمند را پیش آورده که تاریخ به فرجام خود رسیده است ولی خود کامگی ناپلشون و مسپس شکست او در «واترلو» هگل را بر نادرستی این داوری آگاه کرد هرچند پس از آن حکومت پروس در نظرش چنان منزلتی را یافت. به همین‌گونه رویدادهای جهان از دهه سوم قرن حاضر به بعد، خوش‌بینی «کوژو» را سخت بی‌اعتبار کرده است. ایراد اصلی به «کوژو» در این زمینه آن است که او مانند هگل امکانات بی‌پایان و پیش‌بینی ناپذیری را که با تحقق آزادی برای انسان فراهم می‌آید تادیده گرفته است. به فرض آنکه انسان از آزادی کامل برخوردار شود و از هر گونه اندیشه و هراسی برده این احتمال وجود دارد که نیروهایی که در سرشت او نهفته در راه مقصودی جز خوشبختی و شادی که به عقیده «کوژو» غایت همه کوشش‌های انسان است بکار افتد.<sup>۵۷</sup> بسیارند مردمی که در جوامع پیشرفت‌صنعتی نهغم دشواریهای مادی زندگی امروز را دارند و نه از نایمنی فردای خویش بینناکند و در شمار او بیان و بهره‌کشان نیستند، لیکن به هیچ‌رو با نمونه انسان «ما بعد تاریخ» کوژو مطابق در نمی‌آیند. شکفت نیست که «کوژو» خود خصوصیت روزگار «ما بعد تاریخ» را بازگشت انسان به مرحله حیوانی می‌داند، ولی «حیوانی» که همان‌گونه با طبیعت زیست می‌کند.<sup>۵۸</sup>

«کوژو» خود در پانویس مفصلی که برفصل آخر کتابش در چاپ دوم آن افزوده تردیدها و آشتفتگیهایی را که از جنگ دوم جهانی به بعد در این باره به ذهن‌نش روی آورده شرح داده است. او می‌نویسد که در سال ۱۹۴۶ به هیچ‌رو گمان نمی‌کرد که پایان تاریخ به معنایی که گذشت در آینده نزدیک پیش امکان داشته باشد. ولی در سال ۱۹۴۸ پس از سفرهایش به امریکا و شوروی یقین یافت که انسان به فرجام تاریخ رسیده و بازگشت به مرحله حیوانی آغاز شده است. پس از سفرش به این در سال ۱۹۵۹ در این رأی نیز دو دل شد چون راین را جامعه‌ای یکسره متفاوت از جوامع غربی

57. George Lichtheim, Marxism in Modern France, Columbia University Press, 1966, p. 106-107

. ۵۸. «کوژو»، کتاب پیشین، پانویس ص ۴۳۵

یافت. به نظر او ژاپنیها با آنکه در مرحله مابعد تاریخ زندگی می‌کنند لیکن تمدن ایشان در راهی متفاوت از «شیوه زندگی امریکائی» پیش می‌رود، زیرا مردم ژاپن دست کم با تظاهر به حفظ سنت دیرین خود خصوصیت انسانی خویش را نگاه داشته‌اند.<sup>۵۹</sup>

منتقدان دیگری از چپ و راست بر «کوژو» ایرادهای دیگر گرفته‌اند. برخی از منتقدان چپ، تکیه او را در تفسیر فلسفه هگل به روی میل انسان به آزر مجوئی و «حیثیت» و آبرو<sup>۶۰</sup> و نیز مقامی را که او برای «مرگ آگاهی»<sup>۶۱</sup> یاترس انسان از مرگ در تحول رابطه خدایگان و بنده قائل است (و تفصیل هردو در ترجمه حاضر آمده) تعبیری فاشیست‌مابانه از فلسفه هگل داشته‌اند.<sup>۶۲</sup> از سوی دیگر منتقدان دست‌راستی، تفسیر «کوژو» را کوششی در آشتنی دادن مادیت جدلی با فلسفه هگل و هایدگر می‌دانند و برخلاف رأی او معتقدند که هگل آینده تاریخ را به اراده نه بنده‌گان بلکه زورمندان و فرمانروایان وابسته کرده است.<sup>۶۳</sup> وضع «کوژو» از این‌جیت‌همانند وضع خود هگل است که در تاریخ اندیشه غرب، هدف منتقدان چپ و راست هردو بوده است.

به‌هر حال چنین نقدهای خود دلیل ارزش و اهمیت تفسیر «کوژو» در تاریخ اندیشه معاصر اروپائی است و خاصه تفسیر او از فصل خدایگان و بنده با همه اختصارش، یکی از معروف‌ترین و بر جسته‌ترین شروحی است که در غرب بر فلسفه هگل نوشته‌اند و

۵۹. بحث «کوژو» در این باره مفصل‌تر و بی‌جیوه‌تر از این است ولی چون ربطی به موضوع ترجمه ما ندارد از آن می‌گذریم. نگاه کنید به پانویس صفحات ۴۲۶ و ۴۳۷ چاپ دوم کتاب او.

60. Prestige

61. Todesbewusstsein

۶۲. پیشگفتار «فجر» بر ترجمه آلمانی کتاب «کوژو»، ص ۸ و پانویس شماره ۲ آن و نیز کتاب: *Emil F. Fackenheim, The Religious Dimension in Hegel's Thought, Indiana University Press, p. 41 (n.)*

۶۳. در این باره نگاه کنید به: Aimé Patri, dialectique du maître et de l'esclave, dans le contrat sociale, vol v, No 4, 1961, p. 234-35  
George A. Kelly, Idealism, Politics and History, p. 339

غرض نکارنده این پیشگفتار از ترجمه آن آگاه کردن خواننده از مضمون بخشی از کتاب «پدیده‌شناسی روح» هگل است که بویره همراه با تفسیر «کوژو»، مهم‌ترین بخش این کتاب، از دیدگاه علوم اجتماعی بشمار می‌رود.

ترجمه حاضر دو بخش دارد: بخش نخست از آغاز تا صفحه سی و هشت درجاتی که نشانه قلب بسته] آمده تفسیر «کوژو» است و از آن پس متن پدیده‌شناسی آغاز می‌شود که باز جای جای با شرح «کوژو» همراه است. در بخش نخست، مأخذها متن فرانسوی کتاب «کوژو» و در بخش دوم علاوه بر کتاب «کوژو» اصل آلمانی پدیده‌شناسی و ترجمه انگلیسی آن از «بیلی» بوده است ولی در چندجا برای روشنی کلام شیوه بیان اصل آلمانی یا ترجمه «بیلی» را بر ترجمه کوژو رجحان داده‌ایم. در پانویس بخش نخست، اصل فرانسه و در پانویس بخش دوم، اصل آلمانی و معادل فرانسه اصطلاحات فلسفی متن را داده‌ایم. واژه‌هایی که در داخل پرانتز با نشانه\* آمده از جانب مترجم بر متن و تفسیر افزوده شده است.

حمید عنایت

انسان، خودآگاهی است. او از خویشتن و از واقعیت<sup>۱</sup> و شایستگی انسانی خویشتن آگاه است. و فرق اساسی او از حیوان، که از مرتبه احساس ساده (نفس\*) خود فراتر نمی‌رود در همین است. انسان هنگامی از خویشتن آگاهی شود که – «نخست» بار – «من» می‌گوید. پس دریافتمن انسان از راه دریافتمن «اصل» او، دریافتمن اصل منی است که به وسیله سخن آشکار می‌شود.

لیکن تجزیه و تحلیل «اندیشه<sup>۲</sup>» و «عقل<sup>۳</sup>» و «فهم<sup>۴</sup>» و جز آن – و بطور کلی تجزیه و تحلیل رفتار شناختی<sup>۵</sup> و نظری<sup>۶</sup> و انفعالی<sup>۷</sup> یک موجود یا عامل

---

1. Réalité
2. Pensée
3. Raison
4. Entendement
5. Cognitif
6. Contemplatif
7. Passif

شناسائی<sup>۸</sup>، هرگز چرائی و چگونگی پیدا شدن واژه من و — در نتیجه — خودآگاهی یعنی واقعیت انسانی را نشان نمی‌دهد. انسانی که سیر و نظر می‌کند<sup>۹</sup> در موضوع سیر و نظر خود «جذب» می‌شود؛ عامل شناسائی، خود را در چیزی که شناخته است «گم می‌کند». سیر و نظر، نه عامل، بلکه موضوع<sup>۱۰</sup> خود را آشکار می‌گرداند. آنچه در عمل شناسائی — یا بهتر بگوئیم در مقام شناسائی — خود را بر او معلوم می‌کند موضوع است نه عامل. انسانی که در موضوع سیر و نظر خویش جذب شده است نمی‌تواند «به خود آید»، مگر بر اثر آرزوئی<sup>۱۱</sup> یا میلی، مثلاً میل به خوردن. این آرزوی (آگاهانه) یک موجود است که اورا به عنوان من، موجودیت می‌بخشد و با واداشتن او به گفتن «من...»، من بودن او را آشکار می‌کند. این آرزوست که موجودی را که در جریان شناسائی (راستین) به وسیله خود او بر خویشتن آشکار شده به «موضوعی» مبدل می‌کند که به وسیله عاملی متفاوت از موضوع و متضاد یا متقابل<sup>۱۲</sup> با آن آشکار شده است. این در آرزو و به وسیله آرزو و بهتر بگوئیم به عنوان آرزوست که انسان خود را موجودیت می‌بخشد و به عنوان من، به عنوان منی ذاتاً<sup>۱۳</sup> متفاوت از جز من و اساساً<sup>۱۴</sup> متقابل با جز من،

8. Sujet connaissant

9. Contemple

10. Objet

11. Désir

12. Opposé

13. Essentiellement

14. Radicalement

برخود و دیگران آشکار می‌کند. من (انسانی) من یک آرزو یا من آرزوست.

پس صرف هستی انسان، (یعنی<sup>\*</sup>) هستی خود آگاه، متضمن آرزو و مسبوق به آرزوست. در نتیجه، واقعیت انسانی تنها می‌تواند درون یک واقعیت‌زیستی، درون زندگی حیوانی پدید آید و پایدار بماند. ولی اگر آرزوی حیوانی، شرط لازم خودآگاهی است شرط کافی آن نیست. این آرزو به تنهاًی فقط سبب می‌شود که انسان، خویشن را احساس کند.<sup>۱۵</sup>

برخلاف شناسائی<sup>۱۶</sup> که انسان را در آرامشی کارپذیر و انفعالی نگاه می‌دارد آرزو او را ناآرام می‌کند و به کار بر می‌انگیزد. کار که زائیده آرزوست هدفش برآوردن آرزوست ولی نمی‌تواند آرزو را برآورد مگر از راه نفی و نابودکردن و دست‌کم دگرگون کردن چیزی که موضوع آرزوست. مثلاً برای رفع گرسنگی باید خوراک را از میان برد یا به هر حال، آن را دگرگون کرد. بدینسان هر کاری نفی کننده<sup>۱۷</sup> است. کار به جای آنکه یک چیز داده<sup>۱۸</sup> (یعنی موجود<sup>\*</sup>) را چنانکه هست به حال خود رها کند آن را از میان می‌برد و اگر هستی آن را از میان نبرد دست‌کم شکل آن را از میان می‌برد. و هرگونه نفی یا «سلبیت<sup>۱۹</sup>» نسبت به داده خود (یعنی موضوع خود<sup>\*</sup>) متضمن کار است. ولی کار نفی—

۱۵. در اصل: «تنها موجد احساس خود می‌شود»

16. Connaissance

17. Négatrice

18. Donné

19. Négativité-Négatrice

کننده، صرفاً نابودکننده<sup>۲۰</sup> نیست. زیرا کاری که از آرزو زاده می‌شود اگرچه برای برآوردن این آرزو یک واقعیت عینی را نابود می‌کند، لیکن به جای آن، در همین نابودگری و با همین نابودگری، یک واقعیت‌ذهنی می‌افریند. مثلاً موجودی که چیزی را می‌خورد با محو کردن واقعیتی جدا از واقعیت خود و با تبدیل واقعیت دیگری به واقعیت خودی و با «جذب کردن<sup>۲۱</sup>» و «دروتی ساختن<sup>۲۲</sup>» یک واقعیت بیگانه و بیرونی، واقعیت خاص خود را می‌افریند و نگاه می‌دارد. بطور کلی، «من» آرزو، خلائی است که هیچگونه محتوای مثبتی نمی‌یابد مگر با کار نفی کننده‌ای که به وسیله نابودکردن و دگرگون کردن و جذب کردن جز من مطلوب (انسان\*)، آرزوی او را بر می‌آورد. و محتوای مثبت «من»، که به وسیله نفی ایجاد می‌شود، تابعی از محتوای مثبت جزمنی است که نفی می‌شود. پس اگر آرزو بر جز منی طبیعی تعلق گیرد من نیز خود طبیعی خواهد بود. منی که با برآوردن چنین آرزوئی به وسیله کار پدید می‌آید از همان سرشتی خواهد بود که چیزهایی که موضوع این آرزوست، یعنی منی خواهد بود «چیز مانند»، منی که صرفاً زندگی حیوانی می‌کند، یعنی منی حیوانی. و این «من» طبیعی که تابع عین طبیعی است تنها می‌تواند به عنوان احساس خود، خویشن را بر خود و دیگران آشکار کند و هرگز به پایه خود آگاهی نخواهد رسید.

20. Destructive

21. Assimilation

22. Interiorisation

پس برای آنکه خودآگاهی دست دهد آرزو باید به چیزی غیر طبیعی تعلق گیرد یعنی بر چیزی که از واقعیت داده (و موجود<sup>\*</sup>) فراتر رود. ولی تنها چیزی که از این واقعیت داده فراتر می‌رود همان خود آرزوست. زیرا آرزو چون به عنوان آرزو، یعنی پیش از برآورده شدن در نظر گرفته شود در واقع چیزی نیست مگر عدمی آشکار گشته و خلاصی غیر واقعی. آرزو چون آشکار‌کننده یک خلاء و حاصل فقدان یک واقعیت است ذاتاً چیزی است جز آنچه آرزویش را کرده‌ایم، چیزی است جز یک چیز و یک موجود واقعی وایستا<sup>۲۳</sup> و داده، چیزی است که تا ابد با خویشتن یکی خواهد ماند. پس آرزوئی که موضوعش آرزوی دیگر به حال محض باشد با کار نفی‌کننده و جذب‌کننده‌ای که این آرزوی (دوم<sup>\*</sup>) به وسیله آن برآورده می‌شود منی ذاتاً سوای من حیوانی پدید خواهد آورد. این «من» که «خوراک» خود را از آرزوها می‌گیرد در نفس هستی خویش عین آرزو خواهد بود، آرزوئی که از برآوردن و با برآوردن آرزوی «من» زاده می‌شود. و چون آرزو با کاری که چیز موجود را نفی می‌کند تحقق می‌پذیرد، هستی این «من» در همان نفس کار است. (صفت<sup>\*</sup>) این «من» برخلاف «من» حیوانی، نه «یگانگی<sup>۲۴</sup>» یا برابری<sup>۲۵</sup> با خویشتن، بلکه نفی و سلبیت خواهد بود. به سخن دیگر، هستی این «من» همانا در شدن<sup>۲۶</sup> خواهد

23. Statique

24. Identité

25. Égalité

26. Devenir

بود و صورت عام این هستی را نه مکان بلکه زمان تشکیل خواهد داد. پس بقای این «من» برایش به این معنی خواهد بود که آنچه هست نباشد (یعنی به حال موجودی ایستا و داده و به عنوان موجودی طبیعی و در مقام «خلاصت جبلی» نماند) و آنچه نیست باشد (یعنی بشود). بدینسان این «من» (حاصل) کار خویش خواهد بود و با نفی (کنونی) آنچه (در گذشته) بوده است به آنچه شده (در آینده) مبدل خواهد شد چون این نفی با توجه به آنچه «من» در آینده خواهد شد انجام می‌گیرد. نفس وجود این «من» عبارت است از شدن عمدی و تطور<sup>۲۷</sup> ارادی و پیشرفت آگاهانه و دلخواهانه و برتری جستن<sup>۲۸</sup> از داده یا امر واقع و موجودی که در دسترس آن قرار دارد و با آن یکی است. این من، فردی است (انسانی) و آزاد (در برابر امر واقع و داده) و تاریخی (نسبت به خویشتن). و همین من و تنها این من است که به عنوان خودآگاهی، خویشتن را بر خود و دیگران آشکار می‌کند.

آرزوی انسانی باید بر آرزوئی دیگر تعلق گیرد. پس برای آنکه آرزوی انسانی پدید آید باید نخست آرزوهای متعدد (حیوانی) وجود داشته باشد. به سخن دیگر برای آنکه خودآگاهی بتواند از احساس خود زاده شود و برای آنکه واقعیت انسانی بتواند در داخل واقعیت حیوانی پدید آید باید واقعیت حیوانی ذاتاً متکثراً باشد. پس انسان نمی‌تواند به روی زمین پدید

27. Evolution

28. Transcendre

آید مگر درون انبوهی<sup>۲۹</sup> از انسانها. از این رو واقعیت انسانی تنها به صورت اجتماعی می‌تواند وجود داشته باشد ولی برای آنکه انبوه انسانها به اجتماع مبدل شود تنها تکثر آرزوها کافی نیست بلکه آرزوهای هر یک از اعضای انبوه انسانها باید بر آرزوهای اعضای دیگر تعلق گیرد یا بتواند تعلق گیرد. اگر واقعیت انسانی، واقعیتی اجتماعی است، اجتماع نمی‌تواند انسانی باشد مگر به عنوان مجموعه‌ای از آرزوهایی که یکدیگر را به عنوان آرزو بخواهند. آرزوی انسانی، یا بهتر بگوئیم آرزوی آدمی<sup>۳۰</sup>، که فردی آزاد و تاریخی و آگاه از فردیت و آزادی و تاریخ و سرانجام تاریختی<sup>۳۱</sup> خویش پدید می‌آورد، فرقش با آرزوی حیوانی (که موجودی طبیعی و صرفاً زنده و بی‌بهره از همه‌چیز جز احساسی از خود پدید می‌آورد) آن است که نه بر عینی واقعی و «محصل»<sup>۳۲</sup> و داده، بلکه بر آرزوی دیگر تعلق می‌گیرد. بدینگونه مثلاً در رابطه میان زن و مرد، آرزو جنبه انسانی ندارد مگر آنکه یکی از این دو، نه تن، بلکه آرزوی دیگری را آرزو کند و در بی‌آن باشد که آرزو را به عنوان آرزو «دارا شود» یا «در خود جذب کند»، یعنی بخواهد که قطب آرزو و «محبوب» دیگری واقع شود، یا بالاتر از آن، ارزش انسانی او، و واقعیت او به عنوان فرد انسانی (از

29. Troupeau

30. Anthropogène

31. Historicité

32. Positif

جانب دیگری) «شناخته<sup>۳۳</sup>» شود. به همین‌گونه آرزوئی که بر یک عین طبیعی تعلق گیرد تنها بدان اندازه انسانی است که آرزوی شخص دیگری نسبت به آن «میانجی‌اش شود<sup>۳۴</sup>»: آرزوکردن آنچه دیگران آرزویش را دارند انسانی است زیرا دیگران آنرا آرزو می‌کنند. بدینسان چیزی که از دیدگاه زیستی یکسره بی‌فایده است (همچون یک نشان یا درفش دشمن) ممکن است موضوع آرزوی کسی یا کسانی واقع شود زیرا موضوع آرزوی کسان دیگر است. چنین آرزوئی تنها می‌تواند آرزوئی انسانی باشد و واقعیت انسانی، به عنوان واقعیتی متفاوت از واقعیت حیوانی، نمی‌تواند به وجود آید مگر با کار و کنشی که چنین آرزوهایی را برآورده: تاریخ انسانی، تاریخ آرزوهای آرزو شده است.

ولی از این تفاوت – ذاتی – گذشته، آرزوی انسانی همانند آرزوی حیوانی است. آرزوی انسانی نیز مانند آرزوی حیوانی با کاری نفی‌کننده و حتی دگرگون‌کننده و جذب‌کننده برآورده می‌شود. انسان «خوراک» خویش را از آرزوهایش می‌گیرد چنانکه حیوان خوراکش را از چیزهای واقعی. و «من» انسانی که با برآورده شدن آرزوهای انسانی‌اش از راه کار و کنش تحقق می‌یابد، به همان اندازه وابسته به خوراکش است که تن حیوان نیازمند خوراکش. برای آنکه آدمی براستی انسان باشد و از حیوان ذاتاً و واقعاً تفاوت یابد، باید آرزوی انسانی‌اش به نحو

به بانویس صفحه ۳۴ نگاه کنید.  
33. Reconnu  
34. Mediatisé

مؤثر بر آرزوی حیوانی اش چیره شود. از سوی دیگر، هر آرزوئی تمنای ارزشی است. برترین ارزش برای حیوان، زندگی حیوانی اش است. همه آرزوهای حیوانی در واپسین تحلیل تابع آرزوی او برای نگهداری جان خویش است. پس آرزوی انسانی باید براین آرزوی نگهداری جان فائق آید. به سخن دیگر آدمی، انسانیت خود را «محقق» نمی کند مگر آنکه جان (حیوانی) اش را به پیروی از آرزوی انسانی خویش به خطر اندازد. در این خطر کردن و با این خطر کردن است که واقعیت انسانی به عنوان واقعیت پدیدید می آید و آشکار می شود و در این خطر کردن و با این خطر کردن است که همچون واقعیتی که ذاتاً از واقعیت حیوانی متفاوت است خود را «محقق می کند<sup>۲۰</sup>» یعنی خود را نشان می دهد و ثابت و محاذ می کند و بر حقیقت خویش بررهان می آورد. بدین جهت سخن گفتن از «اصل» خودآگاهی ناگزیر سخن گفتن از بخطر انداختن جان (در راه هدفی ذاتاً غیر حیاتی) است.

آدمی با جانبازی در راه برآوردن آرزوی انسانی خود، یعنی آرزوئی که بر آرزوی دیگر تعلق یافته است، انسانیت خود را محقق می کند. از سوی دیگر هرگاه که من آرزوئی را آرزو کنم معنیش این است که می خواهم به جای ارزش مطلوب این آرزو قرار گیرم. زیرا بدون این جایگزینی، آدمی آرزومند ارزش و چیز مورد آرزو خواهد بود و نه خود آرزو. پس

آرزومند آرزوی دیگری بودن، در واپسین تحلیل، آرزوی این است که ارزشی که من دارم یا «نماینده» آنم همان ارزشی باشد که مطلوب دیگری قرار گرفته است: من می‌خواهم که فرد دیگر ارج مرا همچون ارج خود «بشناسد»، می‌خواهم که من به مثابه یک ارزش مستقل «بشناسد». به سخن دیگر هرگونه آرزوی انسانی و پدیدآورنده آدمی و پدیدآورنده خودآگاهی و واقعیت انسانی، در شمار واپسین، تابع آرزوی «ارج‌شناسی<sup>۳۶</sup>» (یا شناخته‌شدن ارج خود از جانب دیگری\*) است. و جانبازی که واقعیت انسانی با آن «محقق می‌شود» خطرکردنی است به پیروی از چنین آرزوئی. پس سخن گفتن از «اصل» خودآگاهی، ناگزیر سخن‌گفتن از پیکار تا پای جان در راه شناساندن ارج خویش است. بدون این پیکار جانبازانه در پی آزم و آبروی<sup>۳۷</sup> محض آدمیزادگان هرگز نمی‌توانستند در بسیط زمین به وجود آیند. در واقع، وجود انسانی صورت نمی‌بندد مگر به موجب آرزوئی که موضوع عش آرزوی دیگر باشد یعنی در حساب آخر، به موجب آرزوی شناخته‌شدن قدر خود از جانب دیگران. پس وجود انسانی صورت نمی‌بندد مگر آنکه دست‌کم دو آرزو از چنین آرزوها نی با هم رو برو شوند. و چون هر یک از دو موجود برخوردار از چنین آرزوئی آماده است که در طلب

۳۶ Reconnaissance یا شناسائی، مقصود اعتراف به حرمت و قدر یک تن از جانب فرد دیگر یا افراد دیگر است. بدین جهت آن را به ارج‌شناسی و گاه به صیغه مجھول به «شناخته‌شدن ارج خود از جانب دیگری» ترجمه گردایم.

برآوردن آرزوی خود تا فرجام کار پیش رود، یعنی آماده است تا جان خود — و در نتیجه، جان دیگری — را به خطر اندازد تا قدرش از جانب دیگری شناخته شود و خویشتن را به نام برترین ارزش بر دیگری تحمیل کند، برخورد آنان جز نبردی تا پای جان چیز دیگر نتواند بود. و تنها در چنین نبرد و با چنین نبردی است که واقعیت انسانی زاده می‌شود و تحقق می‌یابد و برخود او و دیگران آشکار می‌گردد. پس این واقعیت تحقق نمی‌یابد و آشکار نمی‌شود مگر به عنوان واقعیتی که «شناخته» شده باشد.

با این حال — اگر همه آدمیان — یا دقیق‌تر بگوئیم، همه موجوداتی که در شرف انسان‌شدن‌اند — به این شیوه رفتار می‌کردند چنین نبردی ناگزیر به مرگ یکی از دو حریف یا هر دوی آنان در یک‌مان می‌انجامید و ممکن نمی‌شد که یکی به دیگری تسلیم شود و پیش از کشته‌شدن دیگری، نبرد را رها کند و به جای آنکه ارجش از جانب دیگری «شناخته» شود خود ارج دیگری را «بشناسد». ولی اگر چنین می‌بود تحقق و آشکاری وجود انسانی ناممکن می‌شد. این نکته در موردی که هر دو حریف کشته شوند بدیهی است زیرا واقعیت انسانی که ذاتاً (آفریده<sup>\*</sup>) آرزو و کار پیرو آرزوست — نمی‌تواند زاده شود و پایدار بماند مگر درون یک زندگی حیوانی. ولی اگر تنها یکی از دو حریف بمیرد، باز تحقق و آشکاری واقعیت انسانی همچنان ناممکن خواهد بود. زیرا با مرگ او آرزوی او

نیز که آرزوی حریفش باید برآن تعلق گیرد تا خصلت انسانی باید از میان می‌رود. آن یک که زنده می‌ماند چون نمی‌تواند از جانب حریف مرده‌اش «شناخته» شود نمی‌تواند واقعیت انسانی خویش را تحقق بخشد و آشکار کند. پس برای آنکه وجود انسانی بتواند خویشتن را در مقام خود آگاهی تحقق بخشد و آشکار کند کافی نیست که واقعیت انسانی توپیدید متکثر باشد، بلکه علاوه بر آن باید این تکثر، یا این «اجتماع»، متضمن دو رفتار انسانی یا دو رفتار آدمی‌زای ذاتاً متفاوت باشد.

برای آنکه واقعیت انسانی بتواند به عنوان واقعیتی «شناخته» صورت بندۀ باید هر دو حریف پس از نبرد زنده بمانند. و این ممکن نیست مگر آنکه هر یک از آنان در این نبرد رفتاری متفاوت از رفتار دیگری داشته باشد. آنان باید با اعمال آزادانه و تبدیل ناپذیر و حتی پیش‌بینی ناپذیر یا «قیاس ناپذیر» خود در این نبرد و با این نبرد، با هم نابرابر درآیند (یعنی\*) یکی از ایشان بی‌آنکه به هیچ‌رو محکوم به تقدير باشد باید از دیگری بترسد و به دیگری تسليم شود و از بخطر انداختن جانش در راه برآوردن آرزوی «ارج‌شناصی» بپرهیزد. او باید آرزوی خویش را رها کند و آرزوی دیگری را برآورد؛ او باید (ارج) دیگری را « بشناسد » بی‌آنکه (ارج) خود او «شناخته شود». ولی کسی که دیگری را بدینگونه « بشناسد » او را خدایگان خویش و خود را بندۀ خدایگان شناخته و شناسانده است.

به سخن دیگر، انسان در حالت ظهور خود، انسان محض و مطلق نیست، بلکه به حکم ضرورت و به حکم ذات خود، همیشه یا خدایگان است یا بنده. اگر واقعیت انسانی فقط می‌تواند به حالت اجتماعی پدید آید هیچ اجتماعی انسانی نیست مگر آنکه دست کم در مبدأ خود یک عنصر خدایگانی (= اربابی) و یک عنصر بندگی یا هستیهای «خود فرمان»<sup>۳۸</sup> از یکسو و هستیهای «وابسته»<sup>۳۹</sup> از سوی دیگر داشته باشد. بدین جهت سخن گفتن از اصل خودآگاهی، سخن گفتن «از خود فرمانی و وابستگی یا از خدایگانی و بندگی است.»

اگر وجود انسانی تنها در نبرد و با نبردی که به برقراری رابطه خدایگان و بنده می‌انجامد زاده می‌شود تحقق و پیدائی فراینده این وجود نیز خود نمی‌تواند صورت بندد مگر به موجب آن رابطه بنیادین اجتماعی. اگر انسان چیزی نیست مگر «شدنش» و اگر وجود انسانی در مکان، همان وجودش در زمان یا به عنوان زمان است و اگر واقعیت انسانی آشکار شده چیزی جز تاریخ همگانی نیست، این تاریخ باید تاریخ کنش و واکنش<sup>۴۰</sup> میان (دو حالت<sup>\*</sup>) خدایگانی و بندگی باشد. «جدل» (یا دیالکتیک) تاریخی، جدل خدایگان و بنده است. ولی اگر تضاد<sup>۴۱</sup> «نهاد»<sup>۴۲</sup> و «برابر نهاد»<sup>۴۳</sup> تنها

38. Autonome

39. Dépendant

40. Interaction

41. Opposition

42. Thèse

43. Antithèse

در داخل سازش آنها در «همنیاد<sup>۴۴</sup>» معنی پیدا می‌کند، اگر تاریخ به معنای کامل واژه، ناگزیر حدی نهائی دارد، اگر انسانی که «می‌شود<sup>۴۵</sup>» باید سرانجام به پایه انسان «شده<sup>۴۶</sup>» برسد، اگر آرزو باید فر جامش کامیابی باشد، اگر دانش انسان باید ارزش حقیقتی را داشته باشد که اعتبارش قطعی و عام است، کنش و واکنش میان خدا یگان و بنده باید در پایان کار به «رفع جدلی<sup>۴۷</sup>» آنان بینجامد.

واقعیت انسانی هر چه باشد ظهر و بقايش ممکن نیست مگر به عنوان واقعیتی که «شناخته» شده است. این تنها در حالت «شناخته» شدن از جانب دیگری و از جانب دیگران و حداقل از جانب همه کسان دیگر است که وجود یک انسان، خواه برای خودش و خواه برای دیگران، براستی انسانی می‌شود. تنها هنگامی که در گفتگو از یک واقعیت «شناخته»، این واقعیت را انسانی می‌نامیم حقیقتی را به معنای درست و کامل واژه بیان کرده‌ایم. زیرا تنها در این مورد است که می‌توان به یاری کلام، واقعیتی را آشکار کرد. بدین جهت در بحث از خودآگاهی، یعنی از انسان آگاه از خویشتن باید گفت:

خودآگاهی<sup>۴۸</sup> بدان اندازه و از آن رو در خود<sup>۴۹</sup>

44. Synthèse

45. Devient

46. Devenu

47. Suppression dialectique

48. Selbstbewusstsein

49. An sich

و برای خود<sup>۵۰</sup> وجود دارد که برای خودآگاهی دیگری، در خود و برای خود، موجود است، یعنی وجودش تنها بسته به آن است که ارجش شناخته شود.

اکنون این مفهوم محض ارج‌شناسی<sup>۵۱</sup>، یعنی دوگانگی<sup>۵۲</sup> خودآگاهی را در داخل یگانگی آن باید از وجهی نگریست که فراگرد<sup>۵۳</sup> یا تطورش<sup>۵۴</sup> به نظر خودآگاهی می‌رسد [یعنی نه به نظر فیلسوفی که از این تطور سخن می‌گوید بلکه به نظر انسان خودآگاهی که ارج حرفیش را می‌شناسد یا ارج خود او از جانب حرفیش شناخته می‌شود.]

این تطور، نخست جنبه نابرابری<sup>۵۵</sup> دو انسان خودآگاه را آشکار می‌کند [یعنی دو انسانی که به منظور شناخته‌شدن ارج خویش در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند] یا نشان می‌دهند که چگونه حد وسط [یعنی ارج‌شناسی متقابل و دو جانبه] در دو حوزه‌های [که همان دو انسانی باشند که در برابر هم قرار گرفته‌اند] تظاهر می‌کند و این دو حد، ضد یکدیگرند و یکی ارج‌شناس و دیگر ارج شناخته است. زیر آغاز، انسانی که می‌خواهد ارجش از جانب دیگری شناخته شود به هیچ‌رو نمی‌خواهد که به نوبه خود، ارج دیگری را بشناسد پس اگر پیروز شود،

50. Für sich

51. Annerkennen

52. Verdopplung

53. Prozess

54. در ترجمه فرانسه در برابر *évolution* آلمانی *prozess* آورده شده است.

55. Ungleichheit

ارج‌شناسی متقابل و دو جانبی خواهد بود: ارج او از جانب حریف شناخته خواهد شد ولی خود ارج حریف را خواهد شناخت.

خودآگاهی در وهله نخست، «برای خود بودگی»<sup>۵۶</sup> ساده است [یعنی]<sup>\*</sup> با طرد هر آنچه جز خود است با خویشتن [یگانه و]<sup>\*\*</sup> خودسان<sup>۶۰</sup> است. ماهیت ذاتی<sup>۶۱</sup> و موضوع مطلق<sup>۶۲</sup> آن، من است [من جدا از همه و ضد هر آنچه جز من است] و در این حالت عدم وساطت<sup>۶۳</sup>، در این مجرد حالت برای خود بودگی [که بر اثر فراگرد یا تطوری فعال و آفریننده پدید نیامده] منفرد است. برای او هر چه جز اوست موضوعی غیر ذاتی است که مهر نفی و سلبیت بر آن خورده است.

ولی [در مردمی که زمینه پژوهش‌ماست] جز من نیز [دارای]<sup>۶۴</sup> خودآگاهی است: یک شخص در برابر شخص دیگر و در مقام ضد او پدیدار می‌شود. و چون هر دو شخص بدینگونه به حالت بی‌میانجی و بی‌واسطه در برابر هم پدیدار می‌شوند در نظر یکدیگر در حکم موضوعی عادی هستند: صوری خود فرمان و مستقل و منفردند<sup>۶۵</sup>، آگاهی‌هایی هستند که در مرتبه زندگی حیوانی<sup>۶۶</sup> فرو مانده‌اند، زیرا موضوعی که به عنوان جز من<sup>۶۷</sup> وجود

56. Fürsichsein

57. sichselbstgleich = identique-à-elle même

58. Wesen = réalité essentielle

59. Absoluter Gegenstand = objet—chosiste absolue

60. Unmittelbarkeit = immédiatité

۶۱. منفرد در اصل آلمانی نیست.

۶۲. حیوانی در اصل آلمانی نیست.

۶۳. «به عنوان جز من» در اصل آلمانی نیست.

دارد در حالت زندگی حیوانی تعین یافته است. آنان علاوه بر این، صوری از آگاهی هستند که هنوز برای یکدیگر حرکت [جدلی] تجربید محض<sup>۶۴</sup> را انجام نداده‌اند [یعنی\*] هنوز از هر گونه وجود بی‌میانجی یکسره نگسته‌اند تا به مرحله آگاهی محض و منفی خودسان برسند، یا به سخن دیگر هنوز هیچیک از ایشان به‌دیگری نشان نداده است که بطور محض برای خود یعنی در مقام خودآگاهی وجود دارد. [هنگامی که دو انسان «آغازین» بار نخست با یکدیگر رو برو می‌شوند هر یک دیگری را نه به صورت موجودی خودآگاه و نماینده ارزشی مستقل بلکه به صورت یک حیوان و از این‌رو به صورت موجودی خطرناک و بدخواه می‌بیند که باید از میان برداشته شود.] هر یک از ایشان البته از خود مطمئن است ولی از دیگری مطمئن نیست و بدین جهت اطمینان<sup>۶۵</sup> شخصی او هنوز حقیقت ندارد [یعنی هنوز حاکی از واقعیت یا وجودی نیست که به طور عینی نزد اذهان یا از نظر همگان بازشناخته و بدین جهت موجود و معتبر باشد] زیرا حقیقت اطمینان او [از تصورش از خود و از ارزشی که برای خود قائل است] تنها در این است که «برای خود بودگی» خاص او برایش به عنوان موضوعی مستقل آشکار شود یا به عبارت دیگر معلوم شود که موضوع (آگاهی او\*) همین اطمینان از خود محض است؛ [پس باید در واقعیت خارجی و عینی همان تصور آشنائی

## 64. Abstraktion

۶۵. Gewissheit در ترجمه فرانسه همچو به اطمینان ذهنی certitude ترجمه شده است. subjective

را که از خویشتن دارد بازیابد. [ ولی به حکم مفهوم ارج شناسی، این ممکن نیست مگر در صورتی که همچنانکه دیگری برای او وجود دارد او نیز برای دیگری وجود داشته باشد و هر یک از ایشان در نفس خود از یکسو با کنش خود و از سوی دیگر با کنش دیگری، این عمل تجزیید محض برای خودبودگی را انجام دهد.

[«نخستین» انسانی که نخست بار به انسان دیگر برمی‌خورد، از پیش، واقعیت و ارزش مطلق و مستقلی برای خود قائل است و می‌توان گفت که خویشتن را انسان می‌پندارد و از انسان بودن خود «اطمینان ذهنی» دارد. ولی این اطمینان هنوز به مرتبه علم نرسیده و از اینرو ارزشی که برای خود قائل است چه بسا موهم است و تصوری که از خویشتن در ذهن دارد چه بسا دروغین یا بیخردانه است. این تصور برای آنکه حقیقتی باشد باید از واقعیتی عینی حکایت کند یعنی از واقعیتی که نه تنها برای خود [صاحب تصور]<sup>\*</sup> بلکه برای واقعیت‌های دیگر [یعنی انسانهای دیگر هم]<sup>\*</sup> موجود و معتبر باشد. در مورد حاضر، انسان برای آنکه براستی و درستی انسان باشد و خود را انسان بداند باید تصوری را که از خویشتن در ذهن دارد بر دیگران تحمیل کند یعنی باید خود را از جانب دیگران (و در حد کمال مطلوب، از جانب همگان) بشناساند. یا بهتر بگوئیم: باید جهان (طبیعی و انسانی) موجود را که در آن قدر و احترامش شناخته نیست به جهانی مبدل کند که قدر و احترامش در آن شناخته باشد. این دگرگون کردن جهان از حالت مخالف

تدبیر انسان به حالت موافق تدبیر انسان، کنش یا فعالیت<sup>۶۶</sup> نام دارد. این کنش — که در ذات خود خصلت انسانی دارد زیرا آدمیگر<sup>۶۷</sup> یا آدمی‌زاست‌زمانی آغاز می‌شود که انسان پخواهد خود را بر «نخستین» فردی که با او روبرو می‌شود تحمیل کند. و چون این فرد دوم اگر انسان باشد (یا دقیق‌تر بگوئیم: اگر بخواهد انسان باشد و خود را انسان بداند) باید به همینسان رفتار کند، ناگزیر نخستین کنش آدمی‌زا (یا نخستین فعالیت موجود انسانیت\*) باید به صورت پیکار باشد: پیکاری تا پای جان، میان دو موجودی که دعوی انسانیت دارند: پیکاری به بُوی آژرم و آبروی محض و به این قصد که (ارج‌آدمی\*) از جانب حریف شناخته شود. در واقع:

ظهور [وجود انسان]<sup>۶۸</sup> به مثابه مفهوم محض و مجرد<sup>۶۹</sup> «برای خود بودگی» عبارت از آن است که [وجود انسان] خویشتن را در مقام نافی محض و مطلق صورت عینی خویش آشکار کند یا نشان دهد که به هیچگونه هستی متعین<sup>۷۰</sup> و به هیچگونه چزئیتی<sup>۷۱</sup> که صفت عام هستی به عنوان هستی است<sup>۷۲</sup>، و به زندگی وابسته نیست.<sup>۷۳</sup>

66. Activité

67. Humanisatrice

۶۸. در اصل: به عنوان تجرید محض

als der reinen Abstraktion

69. Bestimmtes Dasein

70. Einzelheit

۷۱. در اصل آلمانی، عبارت «جزئیتی که صفت عام هستی به عنوان هستی است» به صورت: «جزئیت عام هستیها». die allgemeine Einzelheit des daseins آمده است.

۷۲. در ترجمه «کوزو» بخش اخیر این جمله چنین برگردانده شده است: «...نشان دهد که برای خود بودگی یا انسان بودن یعنی وابسته نبودن به هستی متعین دیگر، یعنی پیوسته نبودن به چزئیت انفرادی عام هستی به عنوان هستی، یعنی پیوسته نبودن به زندگی».

این تظاهر، کنشی دوگانه است: کنشی از جانب دیگری و کنشی از جانب خود، و تا جائی که امر به کنش دیگری مربوط می‌شود هر یک از دو حریف جویای نابودی و مرگ دیگری است. ولی همین کنش دیگری، متضمن کنش از جانب خویشتن نیز هست زیرا کنش دیگری متضمن خطر جانی برای اوست. در نتیجه، رابطه میان دو خودآگاهی چنان معین می‌شود که این خودآگاهیها خویشتن و یکدیگر را از طریق پیکاری که در راه مرگ و زندگی در می‌گیرد «محقق می‌کنند»<sup>۷۳</sup> [منظور از «محقق می‌کنند» آن است که دو حریف، بر حقیقت خویش بر هان می‌آورند، یعنی اطمینان صرفاً ذهنی خود را از ارزش خاص خویش به صورت حقیقتی عینی یا حقیقتی که به طور عام، معتبر و بازشناخته شده است در می‌آورند. حقیقت<sup>۷۴</sup> یعنی آشکار شدن یک واقعیت، از سوی دیگر، واقعیت انسانی، زاده نمی‌شود و صورت نمی‌بندد مگر در پیکار برای شناخته شدن ارج خویش، و در جانبازی باشته این پیکار. از این رو حقیقت انسان، یا آشکار شدن واقعیت او، متضمن پیکار تا پای مرگ است و بدین جهت] افراد انسان از درگیری در این پیکار ناگزیرند. زیرا باید اطمینانی را که از خویشتن و از «برای خودبودگی» خویش دارند به مرتبه حقیقت<sup>۷۵</sup> [عینی] برسانند و هر یک از ایشان این امر را هم در مورد خود و هم در مورد حریفش محرز کند. و این

73. Bewähren

74. Vérité

75. Wahrheit

تنها از راه جانبازی است که آزادی محقق می‌شود و نیز این نکته مسلم می‌گردد که ماهیت ذاتی خودآگاهی نه در هستی بحث و بسیط<sup>۷۶</sup> است و نه در صورت بی‌واسطه ساده‌ای<sup>۷۷</sup> که خودآگاهی نخستین بار در جامه آن آشکار می‌شود و نیز نه در استغراق در زندگی حیوانی<sup>۷۸</sup> بلکه هیچ چیز در خود آگاهی نیست که دقیقه یا جزء زائل و زودگذری<sup>۷۹</sup> از آن نباشد [و از این رو دانسته می‌شود که] خودآگاهی عبارت است از «برای خود بودگی» محض. کسی که جانش را به خطر نیندازد ممکن است به عنوان یک انسان شناخته شود ولی از حقیقت این شناختگی [که شناخته شدن] به مثابه یک خودآگاهی مستقل باشد معروف می‌ماند. پس هر یک از دو فرد انسانی همچنانکه جان خویش را بخطر می‌اندازد باید خواستار مرگ دیگری نیز باشد زیرا ارزش فرد دیگر برای او بیش از ارزش خود او نیست؛ ماهیت ذاتی او [که همان واقعیت و شرف انسانی شناخته شده است] برای او همچون ماهیتی بیگانه و جز خود جلوه می‌کند [یعنی به عنوان شخص دیگری که ارج او را نمی‌شناسد و از اینرو بسی نیاز و مستقل از اوست] و بدین جهت بیرون از اوست [زیرا شخص دیگر با پرهیز از شناختن ارج او از آشکار کردن اینکه ارج او

۷۶. توضیح کوزو: یعنی آن کونه هستی که از کار و کنش عمدی پدید نیامده است.

۷۷. توضیح کوزو: یعنی صورت طبیعی که کار و کنش نفی کننده امر «داده» و موجود، واسطه آن نشده است.

۷۸. حیوانی در اصل آلمانی نیست.

را شناخته و بدینسان با پرهیز از نشان دادن اینکه به او وابسته است و مطلقاً کسی جز او نیست او را «به خود نیاورده» است. ] او باید این «بیرون از خویش بودگی<sup>۸۰</sup>» را از میان ببرد. جز خود [یعنی حریف او<sup>۸۱</sup>] آگاهی صرفاً موجودی است که به شیوه‌های گوناگون [در جهان طبیعی] درگیر شده است؛ او باید جز خودش را به عنوان چیزی که صرفاً برای خود او وجود دارد<sup>۸۲</sup> و به عنوان نفی و سلبیت محض ببیند [یعنی انسان تنها به آن اندازه انسان است که بخواهد خود را بر انسان دیگر تحمیل کند و ارج خود را از جانب او بشناساند. در وهله نخست تا زمانی که ارج او به نحوی اثر بخش، از جانب فرد دیگر یعنی حریفش شناخته نشده است، فرد دیگر هدف کار و کنش اوست و ارزش و واقعیت انسانی اش به حریف و به شناخته شدن ارجش از جانب او وابسته است و معنای زندگی او در وجود این فرد دیگر یعنی حریفش خلاصه می‌شود. از اینtro او «بیرون از خویش» است. ولی آنچه برای او ارج دارد ارزش و واقعیت خود اوست و او می‌خواهد که اینها را درون خویش داشته باشد. پس او باید «جز خودش» را از میان ببرد، یعنی باید ارج خود را از جانب دیگری بشناساند و خود مطمئن باشد که ارجش از جانب دیگری شناخته شده است، ولی برای آنکه این ارج شناسی حریف، او را خشنود کند باید بداند که حریف او نیز یک موجود انسانی است. ولی او در آغاز کار جز

80. Aussersichsein

۸۱. در اصل: به عنوان «برای خود بودگی» صرف.

جنبه حیوانی در حریف خود چیزی در او نمی بیند و برای آنکه بداند که این جنبه حیوانی حاکی از یک واقعیت انسانی است باید دریابد که فرد دیگر نیز می خواهد ارج خود را بشناسند و آماده است تا خطر کند و زندگی حیوانی اش را در راه شناخته شدن [ماهیت ذاتی یا\*] «برای خود بسودگی» انسانی اش نفی کند. پس او باید این فرد دیگر را «برانگیزد» و او را وارد دارد که به بُوی آزم و آبرو به نبردی تا پایی جان تن در دهد. و پس از آنکه چنین کرد، برای آنکه خود کشته نشود ناگزیر است که فرد دیگر را بکشد. در این اوضاع، نبرد برای ارج شناسی تنها با مرگ یکی از دو حریف یا مرگ هر دو در یک‌مان پایان می‌یابد؛ ولی این [کوشش در پی] تحقق بخشیدن [به انسانیت] خود، هم حقیقت [یا واقعیت عینی آشکار گشته ای] را که بناست از آن [کوشش] ناشی شود و هم اطمینان به نفس را از میان می‌برد. زیرا همچنانکه زندگی، «وضع» طبیعی آگاهی است، یعنی استقلال فارغ از نفی و سلبیت است، مرگ، «نفی» طبیعی آگاهی یعنی نفی و سلبیت بدون استقلال است<sup>۸۲</sup>، که در نتیجه از اهمیتی که لازمه شناخته شدن ارج انسان است، بی بهره می‌ماند. [یعنی: اگر هر دو حریف در نبرد کشته شوند، «آگاهی» یکسره ناابود می‌شود؛ زیرا آدمی پس از مرگش تنی بیجان بیش نیست. و اگر یکی از دو حریف زنده بماند ولی

۸۲. وضع و نفی را در این عبارت به ترتیب در برابر Position و Negativität آورده‌یم ولی برای آنکه تقابل مورد نظر نویسنده بهتر ادا شود شاید ایجاب و سلب رسانفر باشد.

دیگری را بکشد دیگر ممکن نیست ارجش از جانب او شناخته شود؛ مغلوب مرده، پیروزی غالب را نمی‌شناسد. پس اطمینانی که حریف غالب از وجود و ارزش خویش دارد صرفاً به حالت ذهنی باقی می‌ماند و از این‌رو حقیقت ندارد.] بیگمان مرگ این اطمینان را پدید می‌آورد که هر دو حریف جان خود را بخطر انداخته‌اند و هر یک جان خویش و جان دیگری را بی‌بها دانسته است. ولی این اطمینان برای آنان‌که در تبرد شرکت جسته‌اند دست نمی‌دهد. آنان [با مرگ،] آگاهی خویش را که در این ماهیت بیگانه و غریب، یعنی در هستی طبیعی ممکن شده است از میان می‌برند، یعنی یکدیگر را از میان می‌برند. [زیرا انسان فقط تا آن اندازه واقعی است که در جهان طبیعی زیست‌کند. این جهان بیگمان از او بیگانه است: و او باید آن را نفی و دگرگون کند و با آن بجنگد تا وجود خود را در آن محقق‌گردداند. ولی انسان بدون این جهان و بیرون از این جهان هیچ است] یا به سخن دیگر هر دو به عنوان دو حد نهائی که می‌خواهند هر یک برای خود [یعنی بطور آگاهانه و مستقل از هستیهای دیگر] وجود داشته باشند از میان می‌روند. ولی بدینسان دقیقه یا عنصر ذاتی بازی تغییر، که متلاشی شدن به دو حد نهائی با تعینات متضاد باشد، ناپدید می‌شود و حد وسط در وحدتی بیجان که به دو حد افراطی بیجان که صرفاً موجودند ولی متضاد<sup>۸۳</sup>

۸۳. تفسیر «کوزه»: «متضاد با یکدیگر با کار و برای کاری که در جریان آن یکی می‌کوشد تا با اثبات خود، دیگری را از میان ببرد یا با از میان بردن دیگری، خود را ثابت کند.»

نیستند منحل می‌گردد. این دو در این حال به وسیله آگاهی چیزی به هم نمی‌دهند و چیزی هم از یکدیگر نمی‌گیرند بلکه یکدیگر را همچون اشیائی به حال خود رها می‌کنند [زیرا حریف مرد چیزی بی‌بهره از شعور

و آگاهی است که حریف زنده با خونسردی از آن رو بر می‌تابد زیرا دیگر نمی‌تواند از آن به سود خود چیزی چشم داشته باشد]. کار و کنش آنان [که به مرگ یکی از دو حریف انجامیده است] نفی مجرد است، نه نفی ویژه [و حاصل عمل] آگاهی که موضوع خود را چنان رفع<sup>۸۴</sup> می‌کند که چیز رفع شده را در عین حال زنده نگاه می‌دارد و حفظ می‌کند و [چیز رفع شده]<sup>۸۵</sup> بدینسان، به رغم رفع شدن، باقی می‌ماند. [این «رفع» جدلی است. «به طور جدلی رفع کردن»<sup>۸۶</sup> یعنی از میان بردن و در عین حال نگاه داشتن چیزی که با این رفع همراه با نگاهداری یا نگاهداری همراه با رفع، از میان می‌رود. و چیزی که به طور جدلی رفع شود تنها در وجه محتمل (وبی معنی یا «بیهوده») وجود طبیعی و واقعی و داده خود (یعنی وجود بی‌میانجی و بی‌واسطه خود) از میان می‌رود و لی آنچه در آن ذاتی (وبامعنی و مهم) است نگاه داشته می‌شود. و چون بدینگونه نفی، میانجی آن می‌گردد، رفع می‌شود<sup>۸۷</sup> یعنی به حالت وجودی بالاتری می‌رسد که از حالت وجودی واقعیت بی‌میانجی و داده و ساده و مشبت و ساکن خویش، که فرآورده یک کار آفریننده یعنی کار

84. Aufhebung (=supression)

85. Supprimer dialectiquement

86. Sublimé

تفیکننده است، جامع تر<sup>۸۷</sup> و فهم پذیرتر<sup>۸۸</sup> است. پس مرد پیکارجو، آز کشتن حریف خود هیچ طرفی نمی‌بندد. او باید حریف خود را به شیوهٔ جدلی نابود کند یعنی باید زندگی و آگاهی او را برایش باقی بگذارد و تنها استقلال او را از میان ببرد. او باید حریف خود را تنها به عنوان ضد خود و کوشنده بزیان خود از میان ببرد، به سخن دیگر باید او را بندۀ خود کند. ]

آنچه در این تجربه [این پیکار مرگبار] برای خودآگاهی حاصل می‌شود این است که زندگی حیوانی برایش به همان اندازه ضرور و ذاتی است که خودآگاهی محض. در خودآگاهی بی‌میانجی [یا در نخستین انسانی که با انسان دیگر از راه پیکار برخورد نکرده است] من ساده و بسیط [یعنی انسان منزوی] عینی مطلق است ولی این عین برای ما یا در نفس خود [یعنی برای نویسنده یا خواننده این سطور که انسان را بدانگونه که در پایان تاریخ به وسیلهٔ کنش و واکنش متقابل اجتماعی شکل یافته است می‌بینند] میانجیگری یا وساطت مطلق است و استقلال استوار و اساسی، عنصر ذاتی آن است. [یعنی انسان واقعی و حقیقی، آفریندهٔ کنش و واکنش متقابل میان خود و دیگران است. شناسائی حاصل از کار و کنش او میان او و تصویری که او از خویشنдан دارد وساطت می‌کند. و استقلال راستین او استقلالی است که او در پنهان واقعیت اجتماعی با این

87. Compréhensif

88. Compréhensible

کار و کنش، آن را نگاه دارد.] انحلال آن وحدت بسیط [که همان «من» منزوی باشد] نتیجه نخستین تجربه‌ای است [که انسان به‌هنگام نخستین پیکار خود که همچنان مرگبار است] بدست می‌آورد؛ با این تجربه، [دو عنصر در برابر هم قرار می‌گیرند:] نخست یک خودآگاهی محض [یا مجرد که با جانبازی در عرصه پیکار، از زندگی حیوانی خود چشم می‌پوشد و او همان حریف پیروز است] و یک آگاهی که تنها نه برای خود بلکه برای دیگری وجود دارد یعنی فقط یک آگاهی موجود یا آگاهئی است که در صورت و قالب شیئیت یا چیزبودگی<sup>۸۹</sup> وجود دارد [یعنی در واقع مانند «نشی» زنده است که همان حریف شکست‌خورده اما جان‌بدر برده باشد] این هر دو عنصر، ضرور و ذاتی‌اند: چون در وهله نخست نابرابر و ضد یکدیگرند، و انعکاسشان در وحدت هنوز [از کار و کنش خود آنها] منتج نشده است به عنوان دو صورت یا حالت متضاد در برابر هم قرار می‌گیرند. یکی از آن دو مستقل است و ماهیت ذاتی‌اش در هستی برای خویش است و دیگری، آگاهی غیرمستقل و وابسته است که ماهیت ذاتی‌اش، زندگی [حیوانی]<sup>۹۰</sup> یا هستی برای دیگری است. آن یک خدایگان<sup>۹۱</sup> یا ارباب و این یک بنده<sup>۹۲</sup> است. [بنده، حریف شکست‌خورده است که در جانبازی، تافر جام را هنرفته و آئین خدایگان یعنی پیروزی یا مرگ را نپذیرفته است. او جانی را

89. Dingheit

90. Herr

91. Knecht

که حریف دیگر بر او ارزانی کرده پذیرفته واز ایشرو به او وابسته شده است. او بندگی را بر مرگت رجحان نهاده و بدین جهت بازنده ماندن، تن به بندگی داده است.]

خدایگان، آگاهی موجود برای خویش است ولی دیگر مفهوم کلی [یا مجرد] اینگونه آگاهی نیست بلکه یک آگاهی [واقعی] و موجود برای خویش است که آگاهی دیگری، میان او و خودش واسطه شده است، یعنی

وجودانی که ماهیتش متضمن وابستگی به یک هستی مستقل یا وابستگی به شیئیت بطور کلی است. [دارندۀ این آگاهی یا وجودان دوم، بنده است که با همیسته کردن خود به زندگی حیوانی، با جهان طبیعی چیزها یگانه می‌شود. او با پرهیز از جانبازی در پیکار برای آزرم و آبروی محض از مرحله حیوانی بالاتر نمی‌رود. از این و خویشن را به همینگونه می‌بیند و از جانب ارباب به همینگونه نگریسته می‌شود. ولی بنده از سوی دیگر شرف و واقعیت انسانی اربابش را می‌شناشد و بر همین اساس رفتار می‌کند. پس اطمینان ارباب تنها ذهنی و «بیواسطه» نیست بلکه بر اثر شناخته شدن ارج و قدر او از جانب دیگری یعنی بنده، عینی و با واسطه شده است. در حالی که بنده همچون موجودی بی‌میانجی، طبیعی و درندۀ خوست، ارباب از برگت پیکار خود، انسانی و با واسطه شده است. و در نتیجه، رفتار او چه در برابر چیزها و چه در برابر انسانهای دیگر، با واسطه یعنی انسانی است و انسانهای دیگر برای او

فقط در حکم بنده‌اند]. خدایگان، خود را با این هردو عنصر مربوط می‌کند: از یکسو به‌چیز به عنوان چیز و موضوع آرزو و از سوی دیگر به‌آگاهی [بنده] که خصلت اساسی آن شیئت است. [یعنی بنده با پرهیز از خطر خود را به‌چیزهایی که به‌آنها نیازمند است همبسته می‌کند. ارباب برعکس این چیزها را تنها وسیله‌ای برای برآوردن آرزوی خود می‌بیند. و با برآوردن آرزوی خود، آنها را از میان می‌برد.] و خدایگان چون اولاً اگر به عنوان مفهوم خودآگاهی نگریسته شود [نمودار\*] رابطه‌ای بی‌واسطه از «برای خود بودگی» است و ثانیاً اینک [پس از چیرگی بربنده] در مقام وساطت وجود دارد یا عنصر موجود قائم به‌ذاتی است که تنها به‌واسطه دیگری برای خویش وجود دارد، [زیرا ارباب تنها به‌این سبب ارباب است که بنده‌ای دارد و این بنده، او را ارباب می‌داند] اولاً با هر دو [یعنی با ماده طبیعی و با بنده] به‌طور بی‌واسطه و ثانیاً با هر یک از این دو به‌واسطه دیگری منوط است. خدایگان به بنده بطور با‌واسطه از طریق وجود مستقل مربوط است، زیرا درست همین است که بنده را در حال بندگی نگاه می‌دارد و [همچون] زنجیری است که او در ضمن پیکار نتوانست از آن برهد و به همین دلیل آشکارشد که موجودی وابسته است و استقلالش به صورت شیئت است. خدایگان برعکس قدرتی است که براین حالت و صورت وجود حکومت می‌کند زیرا او در جریان پیکار نشان داد که این حالت

و صورت وجود را صرفاً چیزی منفی می‌انگارد. چون خدایگان قدرت حاکم براین وجود است و در عین حال این وجود به نوبه خود حاکم بر فرد دیگر [یعنی بنده] است، در نتیجه، خدایگان بنده را به زیر فرمان خود دارد. به همین‌گونه خدایگان به طور با واسطه یعنی از طریق بنده به‌چیز مربوط است. بنده چون [نمودار\*] خودآگاهی به معنای کلی است، در برابر چیز [طبیعی و مادی\*] روشی نفی‌کننده دارد و آن را از میان می‌برد. ولی برای او چیز، در عین حال مستقل نیز هست و در نتیجه او با وجود عمل نفی‌کننده، نمی‌تواند تا آنجا پیش رود که چیز را یکسره نابود کند [همچون ارباب که چیز را مصرف می‌کند] یعنی از او تنها این کار برسی‌آید که با فعالیت، چیز را دگرگون کند [یا آن را برای مصرف آماده کند و لی خود آن را مصرف نمی‌کند] ولی خدایگان به‌این واسطه [یعنی با کار بنده که چیز طبیعی و ماده خام را به منظور مصرف ارباب دگرگون می‌کند] را بطوری بیواسطه [با چیز طبیعی] به معنای نفی مطلق آن دارد و به سخن دیگر از آن لذت می‌برد. [چون بنده همه کارها را انجام می‌دهد ارباب کاری جز این ندارد که از چیزی که بنده برایش فراهم آورده لذت ببرد و با مصرف کردنش آن را نفی و نابود کند (مثلاً او غذای حاضر و آماده شده را می‌خورد).] آنچه برای آرزوی محض میسر نشد [یعنی برای انسان منزوی پیش از مرحله پیکار که تنها همدمش طبیعت بود و از این‌رو آرزوها یش مستقیماً بر طبیعت تعلق می‌گرفت] اینک

برای خدایگان میسر می‌شود [یعنی برای اربابی که موضوع آرزویش چیزهایی است که به دست بنده دگرگون شده است] زیرا او می‌تواند که چیز را یکسره نابود کند و از لذتی که بدینسان می‌برد خشنود شود. [پس این تنها از برگتکار فرد دیگر (یعنی بنده) است که ارباب در پر ابر طبیعت، آزاد و در نتیجه از خویشتن خشنود است. ولی او تنها به این دلیل ارباب است که پیش‌تر با جانبازی به بُوی آزرم و آبروی محض که چون محض است هیچ شائبه‌ای از طبیعت در آن راه ندارد، خود را از بند طبیعت (و طبیعتش) رهانده است.] آرزو بتنهایی تا این پایه کامیاب نشد و این ابهسبب استقلال چیز [طبیعی] بود. ولی خدایگان که بنده را میان چیز و خویشتن میانجی قرار داده است خود را فقط به جنبه نا مستقل چیز مربوط می‌کند و از آن لذت محض می‌برد؛ و اما جنبه مستقل چیز را به بنده و امی گذارد تا آن را با کار دگرگون کند.<sup>۹۲</sup>

در این دو دقیقه یا عنصر، شناسائی ارج خدایگان از طریق یک آگاهی دیگر حاصل می‌شود، زیرا از میان این دو، این آگاهی [شخص دیگر]<sup>\*</sup> هم به سبب کارکردن روی چیز [طبیعی و مادی]<sup>\*</sup> و هم به سبب وابستگیش به یک وجود متعین، [خصلت]<sup>\*</sup> غیر ذاتی و غیر اساسی خویش را ثابت می‌کند. و در هیچ یک از دو مورد نمی‌تواند بروجود حاکم شود و به نفی مطلق آن نایل آید. پس در همینجاست که به این دقیقه ارج شناسی می‌رسیم

.۹۲ در اصل آلمانی: به روی آن کار کند.

یعنی در همینجاست که آگاهی دیگر، خود را به عنوان [موجودی قائم یه ذات یا] عنصری موجود برای خود از میان می‌برد و بدینسان خود همان کاری را می‌کند که دیگری در حق آن انجام می‌دهد. [یعنی این تنها ارباب نیست که فرد دیگر را بندۀ خود می‌داند بلکه فرد دیگر نیز خویشتن را بندۀ می‌بیند.] وضع دقیقه یا عنصر دیگر نیز به همین گونه است یعنی کار فرد دوم [یا وجودان بندۀ] همان کار فرد اول [یعنی وجودان ارباب] است، زیرا آنچه بندۀ می‌کند در حقیقت کار خدا یگان است. [چون بندۀ، تنها برای ارباب و برآوردن آرزوهای ارباب و نه آرزوهای خویش کار می‌کند. این آرزوی ارباب است که در بندۀ و از طریق او عمل می‌کند.] خدا یگان به وجود خویش قائم است و ماهیت ذاتی او همین است. او قدرت منفی [یا نافی] محض مطلقاً است که چیز [طبیعی و مادی] در برابر آن در حکم هیچ است. پس در این وضع، او [عامل] کار مطلقاً ذاتی و اساسی، در حالی که بندۀ چنین نیست و [عامل] کار غیرذاتی وغیراً اساسی است. ولی ارجشناصی برای آنکه راستین باشد به دقيقه دیگری نیز نیاز دارد و آن این است که خدا یگان در حق دیگری همان کند که در حق خود، و بندۀ نیز در حق خود همان کند که در حق دیگری. به این ترتیب نوعی از ارجشناصی پدیده می‌آید که یکجانبه و نابرابر است. [زیرا اگر ارباب، دیگری را بندۀ خود بداند خود به عنوان بندۀ رفتار نمی‌کند؛ و اگر بندۀ، دیگری را ارباب خود بداند خود در مقام ارباب رفتار نمی‌کند. بندۀ جانش

را بخطر نمی‌اندازد و ارباب، تن آسا و تنبل می‌ماند. پس رابطه میان خدایگان و بندۀ بهارج‌شناسی به معنای درست کلمه نمی‌انجامد. برای روش‌کن‌دن‌مطلوب، نخست این رابطه را از دیدگاه ارباب بنگریم. ارباب تنها کسی نیست که خود را ارباب می‌داند. بندۀ نیز او را چنین می‌داند. از این‌رو واقعیت و شرف انسانی ارباب، (یعنی ارج او\*) شناخته شده است. ولی این ارج‌شناسی یکجانبه است. زیرا ارباب، واقعیت و شرف انسانی بندۀ را نمی‌شناسد. پس ارج او آز جانب کسی شناخته شده است که خود ارباب ارج او را نمی‌شناسمد. عیب – و «ترازدی» – وضع ارباب در همین است. ارباب برای شناساندن ارج خود پیکار‌کرده و جانش را بخطر انداخته ولی حاصل‌کوشش او ارج‌شناسی بی‌قدر و ارزشی است. زیرا تنها آن‌گونه ارج‌شناسی مایهٔ خشنودی اوست که او عامل آن را شایستهٔ شناسائی ارج خود بداند. روش ارباب بدین ترتیب به یک بن‌بست وجودی می‌انجامد. از یک سو ارباب تنها به‌این دلیل ارباب است که آرزوی او نه بریک چیز (طبیعی و مادی\*) بلکه برآرزوی دیگر تعلق گرفته و بدین‌جهت آرزومند شناساندن ارج خویش بوده است. از سوی دیگر چون بعد به مقام اربابی رسیده خواستار آن است که ارجش به عنوان ارباب شناخته شود. ولی او نمی‌تواند به عنوان ارباب شناخته شود مگر آنکه دیگری را بندۀ خود کند. اما بندۀ برای او در حکم یک حیوان یا چیز است. پس ارج او در واقع از جانب یک چیز شناخته شده است. به‌این دلیل آرزوی او در واقع

بریک چیز تعلق گرفته است و نه — آنچنانکه در آغاز کار بینظر می‌آمد — بریک آرزو و میل (انسانی). پس ارباب راه غلط پیموده است. و در پایان نبردی که او را به مقام اربابی رساند او آنچه را که با ورود به‌این نبرد می‌جسته نیافته است یعنی انسانی نشده که از جانب انسان دیگر ارجش شناخته شود. نتیجه آنکه اگر انسان تنها هنگامی خشنود می‌شود که ارجش شناخته شود انسانی که به عنوان ارباب رفتار می‌کند هرگز به خشنودی خواهد رسید. و چون — در آغاز — انسان یا ارباب است یا بندۀ، انسان خشنود‌الزاماً بندۀ خواهد بود، یا دقیق‌تر بگوئیم، کسی خواهد بود که از مرحله بندگی گذشته و بندگی خود را به طور جدلی رفع کرده است. در واقع امر:

در همه‌این احوال، آگاهی غیرذاتی و غیراساسی [یعنی آگاهی بندۀ] برای خدا یگان، موضوعی است که حقیقت<sup>۹۲</sup> اطمینان به نفس او را تشکیل می‌دهد. [زیرا ارباب نمی‌تواند خود را ارباب بداند مگر آنکه خود را از جانب بندۀ به عنوان ارباب بشناساند.] ولی روشن است که این موضوع یا مفهوم خود مطابقت ندارد زیرا خدا یگان درست هنگامی که به مقام سروری رسیده است در می‌یابد که آنچه برایش حاصل شده چیزی یکسره متفاوت از آگاهی مستقل است [زیرا در براین یک بندۀ قرار دارد] و آنچه بدست آورده نه یک آگاهی مستقل بلکه یک آگاهی وابسته است که برای او وجود دارد. پس او

اطمینان ندارد که «برای خود بودگی» [و قائم به ذات- بودن\*]، حقیقت او را تشکیل می‌دهد؛ او در می‌یابد که حقیقت او بر عکس، آگاهی غیر ذاتی و کار غیر ذاتی آن آگاهی [یعنی بندۀ] است. [یعنی حقیقت ارباب، بندۀ و کار بندۀ است. در واقع افراد دیگر، ارباب را تنها به این دلیل ارباب می‌دانند که او بندۀ‌ای در خدمت خویش دارد و زندگی ارباب عبارت است از مصرف کردن فرآورده‌های کار این بندۀ و زیستن به وسیله کار او.]

در نتیجه، حقیقت آگاهی مستقل، آگاهی بندۀ است. این آگاهی نخست چنین می‌نماید که بیرون از خویشتن است و حقیقت خود آگاهی نیست. [زیرا بندۀ شرف انسانی را نه در خود بلکه در ارباب می‌بیند که حتی وجود بندۀ نیز به او وابسته است.] ولی همچنانکه در مورد خدا یگان آشکار شد که ماهیت ذاتی اش بر عکس آنچه هست که آرزو می‌کند بندگی نیز چون به حد کمال بر سر عکس آنچه فوراً هست مبدل خواهد شد. بندگی، چون آگاهی [سرکوفته و] به درون خویش رانده شده<sup>۹۴</sup> است، در نفس خود فرو خواهد رفت و به استقلال واقعی و راستین دگرگون خواهد گشت.

[انسان کاملی که مطلقاً آزاد است و از آنچه هست بطور قطعی و تمام خشنود است و با این خشنودی، (ذات) خود را کمال و تحقق می‌بخشد بندۀ‌ای است که بندگیش را بطور جدلی رفع کرده باشد. اگر اربابی

آمیخته به تبلی و تن آسائی به بن بست می‌انجامد، بندگی همراه با کار و کوشش، بر عکس، سرچشمۀ همه گونه پیشرفت انسانی و اجتماعی و تاریخی است. تاریخ عبارت است از تاریخ بندۀ کارگر. و برای آنکه این نکته را عیان ببینیم کافی است که رابطه میان ارباب و بندۀ (یعنی نخستین نتیجه نخستین برخورد انسانی و اجتماعی و تاریخی) را نه از دیدگاه ارباب بلکه از دیدگاه بندۀ بینگریم. [۱]

تا اینجا ما بندگی را تنها در ارتباطلش با خدا یگانی ملاحظه کردیم. ولی بندگی نیز یک خودآگاهی است، و اینک باید ببینیم که از این لحاظ بندگی در خود و برای خود چیست. در وهله نخست، ماهیت ذاتی حالت بندگی، وجود خدا یگان دانسته می‌شود و از این رو حقیقت آن، آگاهی مستقل و قائم به ذات است، اگرچه هنوز این حقیقت جزء ذات بندگی بشمار نمی‌آید. [بنده فرمانبردار ارباب است. پس او ارزش و حقیقت استقلال و آزادی انسانی را به حدس درمی‌یابد و می‌شناسد ولی تنها آن را در خود محقق نمی‌بیند بلکه در دیگری می‌یابد و امتیاز او در همین است. ارباب چون نمی‌تواند ارج شخص دیگر را که ارج او را شناخته است بشناسد با بن بست رو برو می‌شود. بندۀ بر عکس از همان آغاز کار ارج دیگری (یعنی) ارباب را می‌شناسد. پس برای بندۀ کافی است که خود را بر ارباب تحمیل کند و ارجش را از جانب او بشناسند تا آنکه شناسائی متقابل و دوجانبه‌ای که انسان تنها با آن به طور قطعی و تمام خشنود می‌شود تحقق پذیرد.

بیگمان برای آنکه این حال پیش‌آید بندۀ باید از بندگی برهد. او باید از پایه خویش فراتر رود و بندگی خویش را رفع کند. ولی اگر ارباب هیچ‌آرزو – و از این‌رو هیچ امکانی – ندارد که مقام اربابی خود را رفع کند (زیرا با این کار به بندۀ مبدل خواهد شد) بندۀ در اینکه از بندگی برهد همه‌گونه سودی دارد. و آنگه‌ی تجربه همین نبردی که براثر آن او به بندگی درآمد او را آماده کرده تا به این کوشش برای رفع (بندگی) خود و نفی خود و نفی من «داده»‌ای که همان من بندگی باشد دست بزند. شک نیست که در آغاز کار، بندۀ که با من «داده» خویش یگانه شده قدرت این نفی را ندارد. او قدرت این نفی را تنها در وجود ارباب می‌بیند که با بخطر انداختن جانش در راه‌شناساندن ارج خود، به قدرت نفی محض رسیده است. [ با این وصف، بندگی در واقع، این حقیقت نفی مطلق و «برای خودبودگی» را در خویشتن نهفته دارد، چون این واقعیت را در نفس خود تجربه کرده است. زیرا آگاهی بندۀ نه از این یا آن چیز و نه در این یا آن لحظه زمان بلکه برسر اسر هستی خود بیمناک بوده است. او هر اس<sup>۹۰</sup> مرگ را که خدایگان همه هستی‌هاست احساس کرده است. در این تجربه، شیرازه وجودش تا بن جان از هم گستته و هرتاری در آن لرزیده و هر چه در آن استوار و ثابت بوده متزلزل شده است. اما

این جنبش کامل<sup>۹۶</sup> سراسر ذات او و این انحصار<sup>۹۷</sup> مطلق همه عناصر ثابت هستی او همان ماهیت غائی و ساده خودآگاهی و نفی مطلق و «برای خودبودگی» محض است. پس [قائم به ذات بودن و<sup>\*</sup>] «پرای خودبودگی» [بالقوه] در آگاهی بنده وجود دارد. [ارباب در حالت اربابی خود ساکن و متجمد شده است. او نمی‌تواند از این حالت فراتر رود و دگرگون شود و به پیش‌حرکت کند. او باید برانسان دیگر چیره شود و ارباب شود یا خود را در این مقام نگاه دارد – یا بمیرد. می‌توان او را کشت ولی نمی‌توان او را دگرگون کرد و تربیت کرد. او برای ارباب شدن زندگیش را بخطر انداخته است. پس اربابی برای او برترین ارزش واقعی است که او نمی‌تواند از آن فراتر رود. بنده برعکس خواستار بندگی نبوده است. او از آن‌رو بنده شده که خواسته زندگیش را برای ارباب شدن بخطر بیندازد. و در این اضطراب مرگبار دریافته (بی‌آنکه متوجه باشد) که هیچ‌حالت «داده» و ثابت و پایداری ولو مقام ارباب باشد، فرایگیرنده سراسر وجود انسانی نیست. او به بیهودگی<sup>۹۸</sup> حالات داده وجود پی برده است. او در پی آن نبوده که خود را با حالت ارباب همبسته کند همچنانکه خواسته با حالت بندگیش همبسته باشد. هیچ چیز ثابت در او وجود ندارد. او آماده دگرگونی است: او در وجود خویش عین دگرگونی و برترگرانی و

۹۶. «کوزه» پس از جنبش، واژه جدلی را افزویده است.  
۹۷. Fluüssigwerden یا میعنان.

تحول و تربیت است. او از اصل خود و در جوهر خود و در وجود خود، شدن تاریخی است. از یکسو با آنچه هست همبسته نمی‌شود بلکه می‌خواهد با نفی حالت «داده» اش به حالت برتر برسد. از سوی دیگر آرمانی مثبت دارد که باید آن را تحقق بخشد: آرمان خود — ایستائی [یا استقلال\*] و برای خودبودگی [یا قائم به ذات بودن]<sup>۹۹</sup> که از آغاز بندگی خویش آنها را در ارباب مجسم دیده است. این دقیقه «برای خودبودگی» محض، در نظر آگاهی بنده نیز واقعیت دارد زیرا در وجود خدایگان برای او موضوعیت پیدا کرده است. [یعنی عین یا موضوعی شده است که او می‌داند بیرون از خویش و ضد خویش است و او می‌کوشد که آن را تصاحب کند. بنده می‌داند که آزاد بودن چه معنایی دارد. او همچنین می‌داند که خود آزاد نیست و می‌خواهد آزاد شود، و اگر تجربه پیکار و نتیجه آن، او را آماده برترگرایی و پیشرفت و تاریخ می‌کند، زندگی او به عنوان بنده‌ای که در خدمت ارباب کار می‌کند این آمادگی را به ثمر می‌رساند.] و انگهی آگاهی بنده، تنها این انحلال تام [همه‌چیزهای ثابت و پایدار و داده] به طور کلی نیست بلکه بنده با کار و خدمت، آن را به شکل عینی و واقعی<sup>۱۰۰</sup> [یعنی انسمامی] در می‌آورد. آگاهی بنده از طریق خدمت [و در کار اجباری که برای شخص دیگر (یعنی ارباب) انجام می‌دهد، وابستگی خود را به وجود طبیعی در همه وجوه خاص و جزئی آن [به

طور جدلی] رفع می‌کند و به یاری کار، این وجود را از سر راه خود بر می‌دارد. [ارباب، بنده را به کار کردن مجبور می‌کند. و بنده با کار کردن، ارباب طبیعت می‌شود. ولی او از آن رو بنده ارباب شد که در آغاز - به سبب همبستگی با طبیعت و پیروی از قوانین آن به وسیلهٔ پذیرش غریزهٔ حفظ جان بنده طبیعت شده بود. بنده پس از آنکه با کار کردن ارباب طبیعت می‌شود خود را از طبیعت خاص خویش و از غریزه‌اش که او را به طبیعت پیوند می‌داد و بنده ارباب می‌گردانید می‌رهاند. کار، با رها کردن بنده از طبیعت، او را از خویشتن خود و از طبیعت بندگی‌اش می‌رهاند و او را از قید اربایش آزاد می‌کند. بنده در عالم طبیعی و داده و خام، بنده ارباب است. ولی در عالم صناعی<sup>۱۰۰</sup> که به وسیلهٔ کار او دگرگون شده است به عنوان ارباب مطلق، سروری می‌کند - یا دست کم روزی سروری خواهد کرد. و این حکومت و سروری که از بطن کار و دگرگونی روزافزون جهان داده و انسان داده در این جهان زاده می‌شود چیزی یکسره متفاوت از سروری و حکومت «بی‌واسطه» ارباب خواهد بود. پس آینده تاریخ نه به ارباب جنگاور، که یا می‌میرد و یا خود را به مدت نامعین با خویشتن یگانه نگاه می‌دارد، بلکه به بنده کارگر تعلق دارد. بنده کارگر با دگرگون کردن جهان داده و موجود به وسیلهٔ کار خود، از آنچه داده و موجود است و از آنچه در نفس او تابع داده و موجود است

فراتر می‌رود؛ پس او یا پیش افتادن از اربابی که به علت کار نکردن، چیزهای داده موجود را دست نخورد و به حال خود رها می‌کند، از خویشتن پیش‌می‌افتد. اگر اضطراب از مرگ که به دیده بنده در شخص ارباب جنگاور تجسم یافته، شرط لازم پیشرفت تاریخی است، این فقط کار بنده است که این پیشرفت را محقق می‌کند و به کمال می‌رساند.]

ولی احساس قدرت<sup>۱۰۱</sup> مطلق که چه به صورت عام در حین پیکار و چه در حالات خاص خدمت (برای اربابی که بنده از او می‌ترسد) به بنده دست‌داده است فقط انعلالی در خود یا ضمنی است [بدون این احساس قدرت، یعنی بدون اضطراب و بدون هراسی که ارباب در دل بنده می‌افکند انسان هرگز بنده نخواهد شد و در نتیجه هرگز به کمال غائی نخواهد رسید. ولی این حالت ضمنی یا «درخود» یعنی به طور عینی واقعی و ضرور، برای حصول کمال کافی نیست. کمال (که همیشه همراه با خودآگاهی است) تنها با کار و در کار حاصل خواهد شد. زیرا تنها با کار و در کار است که انسان سرانجام از معنی و ارزش و ضرورت تجربه‌ای که در ضمن ترسیدن از قدرت مطلق به او دست می‌دهد آگاه می‌شود — قدرت مطلقی که برای او در وجود ارباب مجسم شده است. تنها پس از کار کردن در خدمت ارباب است که او ضرورت پیکار میان ارباب و بنده و ارزش خطر و اضطرابی را که این پیکار به همراه دارد

در می‌یابد. [ بدینسان هر چند هراسی که خدا یگان در دل بندۀ می‌افکند سرآغاز فرزانگی<sup>۱۰۲</sup> باشد تنها می‌توان گفت که در این هراس، آگاهی برای خود هست ولی هنوز «برای خود بودگی» نیست. [ دراضطراب مرگبار، انسان از واقعیت خود و از ارزشی که مجرد زیستن برای او دارد آگاه می‌شود و تنها بدین روش است که او به (خصلت) «مهم<sup>۱۰۳</sup>» وجود پس می‌برد ولی هنوز به استقلال خود و به ارزش و (خصلت) «مهم» آزادی و شرف انسانی خود پی نمی‌برد. ] ولی آگاهی از راه کار و کنش به خود می‌آید. [ در کار، یعنی ] در دقیقه‌ای که مطابق با آرزو در مورد آگاهی خدا یگان است چنین می‌نمود که جنبهٔ غیرذاتی و غیراساسی رابطه با چیز [ طبیعی و مادی ] بر عهدهٔ بندۀ افتاده است زیرا در آنجا چیز، استقلال خود را نگاه داشته بود. [ نخست چنین به نظر می‌آمد که بندۀ با کار کردن و در ضمن کار کردن، تابع طبیعت، تابع چیز و مادهٔ اولیه شده است و حال آنکه ارباب که به مصرف چیزی که بندۀ حاضر و آماده کرده خشنود است و از آن لذت می‌برد کاملاً در برابر آن آزاد است. ولی ارباب در واقع به هیچ‌رو چنین آزاد نیست. بیگمان<sup>۱۰۴</sup> آرزو [ی ارباب] عمل نفی محض عین را [با مصرف کردن آن]، و با همین کار، [امتیاز] احساس نفس [و شرف] خالص و بی‌آمیغ خود را [که در ضمن لذت دست می‌دهد] به

102. Weisheit

103. Le sérieux

خود اختصاص داده است. ولی به همین دلیل این رضایت، حالتی گذرا بیش نیست زیرا از عینیت یا ماندگاری و قوام<sup>۱۰۴</sup> بی بهره است. [ارباب چون کار نمی کند چیز استواری بیرون از خود پدید نمی آورد. او تنها فرآورده های کار بندۀ را از میان می برد. بدینگونه لذت و رضایت او صرفاً جنبه ذهنی دارد. یعنی تنها او به آنها دلبستگی دارد و ارج آنها را می شناسد. پس حقیقت و واقعیت عینی این لذت و رضایت بر همگان آشکار نیست. بدین جهت این «صرف» ولذت تن آسایانه ارباب نیز که حاصل ارضاو «بی واسطه» و فوری آرزوی اوست دست بالا فقط می تواند مایه خوشی او شود ولی رضایت کامل و قطعی به او نمی بخشد.] کار، برعکس، آرزوئی سرکوفته و حالت گذرائی بازداشته شده<sup>۱۰۵</sup> است. به سخن دیگر، کار، شکل می دهد و می پرورد.<sup>۱۰۶</sup> [کار، جهان را دگرگون و متبدن، و انسان را تربیت می کند. انسانی که بخواهد کار کند یا باید کار کند باید بر غریزه خود، که او را به مصرف کردن فوری عین خام و امی دارد، مهار بزند. و بندۀ نمی تواند برای ارباب، یعنی شخصی جز خود، کار کند مگر آنکه آرزوهای خود را سرکوب کند. پس او یا کار کردن از مرتبه خویش پرتر می رود، یا بهتر بگوئیم خود را تربیت می کند و غرائزش را با سرکوفتن آنها «مهذب» و «متعالی» می کند. از سوی دیگر، او

104. Bestehen (= le maintien-stable)

105. Gebenmt

106. Bildet

چیز را به شکلی که موجود و داده است از میان نمی پرد، بلکه نخست با دگرگون چیز به وسیله کار، تایودی آن را به تعویق می اندازد. او آن را برای مصرف آماده می کند یعنی آن را شکل می بخشید. در جریان کار، او چیزها را دگرگون می کند و در عین حال خود دگرگون می شود. او با دگرگون کردن و تربیت کردن خویش، چیزها و جهان را دگرگون می کند. بدینسان، [رابطه منفی یا نفی کننده با عین یا موضوع کار، صورتی از این عین می شود و حالتی پاینده می یابد زیرا درست برای کارگر است که موضوع یا عین [یعنی چیز طبیعی و خام] استقلال دارد. در عین حال، این حد وسط نفی کننده یا کار شکل دهنده، [موجود\*] جزئیت و «برای خودبودگی» محض آگاهی است که اینک به وسیله کار، به بیرون [از آگاهی\*] به حالت پاینده کی درمی آید. در نتیجه، آگاهی کارگر به چنان [پایگاهی در] بینش<sup>۱۰۷</sup> هستی مستقل می رسد که خویشتن را در آن هستی عیان می بیند. [فرآورده کار از دست کارگر بیرون می آید و مظہر تحقق تدبیر و اندیشه اوست: پس اوست که در این فرآورده و با این فرآورده، خویشتن را تتحقق پخشیده است و با مشاهده این فرآورده، خویشتن را در آن مبی بیند. از سوی دیگر، این فرآورده ساختگی به همان اندازه «خود فرمان» و به همان اندازه عینی و به همان اندازه مستقل از انسان است که چیز طبیعی. پس تنها با کار و در

کار است که انسان خود را به طور عینی به عنوان انسان تحقق می‌بخشد. تنها پس از ایجاد یک عین ساختگی است که انسان خود را به طور واقعی و عینی چیزی بالاتر از یک موجود طبیعی و غیراز یک موجود طبیعی است. پس به سبب کار است که انسان موجودی فوق طبیعی واقعی و آگاه از واقعیت خویش است. او با کار—کردن، روح «مجسم<sup>108</sup>» و «جهان<sup>109</sup>» تاریخی و تاریخ «عینیت یافته<sup>110</sup>» است.

بدین دلیل تنها کار است که انسان را از حیوان ممتاز می‌گرداند و تربیت می‌کند. بدین دلیل انسان تربیت شده، انسان‌کمال یافته و خشنود از کمال خویش، نه ارباب بلکه بنده یا دست کم کسی است که بندگی کرده است. ولی هیچ بنده‌ای نیست که ارباب نداشته باشد. از این‌رو ارباب، حلال جریان یافراگرد تاریخی «آدمی‌زا»ست. او خود در این جریان شرکت فعال ندارد اما بدون وجود او این جریان ممکن نخواهد بود. زیرا اگر تاریخ انسان، تاریخ کار اوست و این کار فقط به آن شرط، تاریخی و اجتماعی و انسانی است که بر ضد غریزه یا «نفع‌بی‌واسطه» (یافوری<sup>\*</sup>) کارگر انجام گیرد، کار باید در خدمت دیگری و آجباری و انگیخته اضطراب از مرگ باشد. تنها این کار است که انسان (بنده) را آزاد یعنی انسانی‌منش می‌گرداند. از یک‌سو این کار، جهانی واقعی و عینی می‌آفریند که جهانی غیرطبیعی،

108. Incarné

109. Monde

110. Objectivé

جهانی فرهنگی و تاریخی و انسانی است. و تنها در این جهان است که زندگی انسان، ذاتاً از زندگی حیوان (و انسان «ابتدائی» پرورده) در دامن طبیعت، متفاوت است. و انگهی این کار، بندۀ را از اضطرابی که او را به طبیعت «داده» و به اسارت طبیعت ذاتی خویش درمی‌آورد می‌رهاند. تنها با کار آمیخته به اضطراب در خدمت ارباب است که بندۀ خود را از اضطرابی که مایه اسارت اوست خلاص می‌کند.

ولی عمل شکل‌دادن به چیز [به وسیله کار] تنها دارای این معنی مثبت نیست که بندۀ به یاری آن از اینکه به طور واقعی و عینی برای خود وجود دارد آگاه می‌شود. [یعنی کار، عملی است باز سوای عملی که به وسیله آن، انسان جهانی صناعی و ذاتاً انسانی می‌افریند، جهانی که به همان اندازه واقعی است که طبیعتی که حیوان در آن زیست می‌کند] بلکه بروضد<sup>۱۱۱</sup> دقیقه یا عنصر نخستین خود، یعنی ترس، [عمل و<sup>\*</sup>] معنایی منفی نیز دارد زیرا در ضمن شکل‌دادن به چیز بارفع شکلی که در برابر آن قرار دارد، از قدرت خاص خود برای نفی و از «برای خود بودگی» [و قائم به ذات بودن] خویش به عنوان یک امر عینی آگاه می‌شود. ولی این عنصر منفی عینی درست همان ماهیت بیرونی و بیگانه‌ای است که آگاهی بندۀ در برابر آن [از ترس<sup>\*</sup>

۱۱۱. در اصل آلمانی Gegen . «بیلی» در ترجمه انگلیسی آن را «بر-عکس» In contrast with ترجمه کرده که درست به نظر نمی‌آید. ترجمه کوزو شیز با آنچه در متن ما آمده مطابق است.

پرخود لرزیده است. اکنون آگاهی [بنده] این [عنصر] منفی بیگانه را [باکار و در کار] از میان می‌برد. و خویشتن را به عنوان یک عامل منفی در عنصر پایندگی مستقر می‌کند و بدینسان خود یک هستی موجود برای خویش می‌شود. درنظر آگاهی بنده، «برای خودبودگی» در وجود ارباب، چیزی بیرونی و [بیگانه و] عینی است که خود برای آن وجود دارد. در هراس، «برای خودبودگی»، درون خود او حاضر است؛ در ضمن شکل دادن به چیز [به وسیله کار،] «برای خودبودگی» به خود آن تعلق یافته و بنده به این آگاهی رسیده است که در خود و برای خود وجود دارد. شکل یا صورت [یعنی اندیشه و مقصودی که در وجود آن بنده صورت بسته است] به سبب بیرون بودگی [از آگاهی و گنجاندنگی در واقعیت عینی جهان از طریق کار] برای آگاهی [کارگر] حکم غیر و بیگانه را ندارد، زیرا «برای خودبودگی» محض آن درست در همین است و با همین، برای آن حقیقت می‌یابد [یا به همین وسیله، به واقعیت عینی آشکار و آگاه مبدل می‌شود. انسانی که کار می‌کند در جهانی که به وسیله کارش دگرگونی مؤثر یافته است اثر خویش را می‌یابد. او خویشتن را در آن باز می‌شناسد و واقعیت خاص انسانی خود را در آن می‌بیند و واقعیت عینی انسانیت خود و تصوری را که در آغاز صرفاً به طور انتزاعی و ذهنی از خویشتن دارد در آن کشف می‌کند و به دیگران باز می‌نماید.] پس با این عمل بازیابی خود به وسیله خود، [بنده]

از اینکه حس یا خواست شخصی خویش<sup>۱۱۲</sup> [را دارا] است آگاه می‌شود. و این تحول درست در جریان کار روی می‌دهد، یعنی همانجا که بظاهر، پیشتر، حس و اراده دیگری در آن دخالت داشت.

[انسان به استقلال راستین خود نمی‌رسد مگر پس از آنکه از مرحله بندگی گذشته و به وسیله کار در خدمت دیگری (که در نظر او نمودگار اضطراب از مرگ است) براین اضطراب چیره شده باشد. پس کار آزادی‌بخش، در وهله نخست، ناگزیر کار پنده است که اربابی قادر مطلق و دارنده همه‌گونه قدرت واقعی را خدمت کند.] برای [حصول] این انعکاس [یا بازتاب آگاهی در خود] دو دقیقه یا عنصر لازم است [یکی عنصر] هر اس<sup>۱۱۳</sup> و [دوم عنصر] خدمت به طور کلی، و نیز کار شکل‌دهنده<sup>۱۱۴</sup>، و در عین حال وجود این دو عنصر به نحو عام ضرورت دارد. [از یکسو] بدون اضباط<sup>۱۱۵</sup> در خدمت و فرمانبرداری<sup>۱۱۶</sup>، هر اس به طور صوری باقی می‌ماند و در (پنهانه\*)

۱۱۲. در اصل آلمانی فقط «حس خود» eigner Sinn آمده، ولی کوزو در برابر آن حس یا خواست sens-ou-volonté را آورده است.

113. Furcht

۱۱۴. در آلمانی Bilden به معنای شکل دادن و تربیت کردن هر دو می‌آید و نویسنده از این ایهام برای بیان ارزش تربیتی کار استفاده کرده است. به همین دلیل کوزو آن را به formation-educatrice ترجمه کرده است.

115. Zucht

116. Gehorsam

واقعیت عینی معلوم وجود ۱۱۷ گستردہ نمی‌شود. [ترسیدن و حتی دانستن اینکه آدمی از مرگ ترسیده کافی نیست. باید زندگی تابع ترس باشد. ولی اینگونه زیستن، خدمت کردن به کسی است که آدمی از او می‌ترسد و اضطراب در دل آدمی می‌افکند یا مظہر اضطراب است. یعنی خدمت کردن به یک ارباب (واقعی یعنی انسانی، یا ارباب «رفع شده»<sup>۱۱۸</sup> – یعنی خدا) است. و خدمت به یک ارباب همان اطاعت از قوانین او است. بدون این خدمت، اضطراب نمی‌تواند وجود را دگرگون کند و وجود هرگز نغواهد توانست از حالت اضطراب‌آمیز ابتدائی خود پیش افتد. این با خدمت به دیگری و با «بیرونی» ساختن خویش<sup>۱۱۹</sup> و با همبستگی با دیگران است که آدمی از چنگ هراس اسارت‌آوری که اندیشه مرگ بر جان او چیره می‌کند رها می‌شود. از سوی دیگر بدون شکل دادن (به چیزهای مادی و طبیعی\*) [به وسیله کار] (یا بدون تربیت،\*) هراس به حالت درونی و گنگ باقی می‌ماند و آکاهی، برای خود موجود نمی‌شود. [بدون کاری که جهان عینی واقعی را دگرگون کند انسان نمی‌تواند خویشن را به طور واقعی دگرگون کند. اگر هم انسان دگرگون

۱۱۷. ترجمه «بیلی» نیز چنین است. و اما در اصل آلمانی، در برابر عدد (یعنی) واقعیت عینی وجود گستردہ نمی‌شود، چنین آمده verbreitet sich nicht über die bewusste Wirklichkeit کے کوزو آن را چنین ترجمه کرده است: «در واقعیت عینی آکاه وجود گستردہ نمی‌شود.»

۱۱۸. رفع شده sublimé به معنای از میان رفتن و به مرتبہ بالاتر برکشیده که پیشتر شرح آن گذشت.

۱۱۹. En s'exteriorisant

شود، دگرگونی او درونی و «خودمانی»، یعنی صرف ذهنی و تنها مکشوف برخود او و گنگ می‌ماند و به دیگران ابلاغ نمی‌شود. و این دگرگونی «درونی»، او را با جهانی که دگرگون نشده و با دیگران که با این جهان دگرگون نشده همبسته‌اند در سیز و ناسازگاری می‌اندازد. در نتیجه، او را بیغرد یا بزهکار می‌گرداند و مرد بیغرد و بزهکار دیر یا زود به وسیله واقعیت عینی طبیعی و اجتماعی نابود خواهد شد. تنها کار است که سرانجام با هماهنگ کردن جهان عینی با اندیشهٔ ذهنی، که در آغاز برجهان سبقت می‌گیرد عنصر بیغردی و بزهکاری را از میان می‌برد، و این عنصری است که بر فتار هر انسانی که به انگیزهٔ اضطراب می‌کوشد تا از جهانی که از آن می‌ترسد و در آن دچار اضطراب است، و در نتیجهٔ خشنود نیست، تأثیر می‌کند. [ولی اگر آگاهی بدون احساس هراس مطلق ابتدائی، [شیئی طبیعی و مادی را به وسیلهٔ کار] شکل‌دهد، چیزی جز حس و خواست بیهوده یا خودبینانه<sup>۱۲۰</sup> شخصی نیست. زیرا شکل یا خصوصیت منفی آن، خصوصیت منفی «در خود» یا فی نفسه نیست. در نتیجه، عمل آن در شکل‌دادن [به چیز طبیعی و مادی] نمی‌تواند آگاهی از خویشتن را به عنوان آگاهی از یک ماهیت ذاتی [به آدمی] ببخشد. اگر آگاهی [یا وجودان آدمی] مزء نه هراس مطلق بلکه تنها مزء نوعی اضطراب را چشیده باشد ماهیت ذاتی منفی برای آن یک ماهیت بیرونی می‌ماند]

و چوهر [خاص] آن از این ماهیت به تمامی اثر نمی‌پذیرد. این آگاهی چون همه محتواهای آگاهی طبیعی اش [از ترس] متزلزل نشده هنوز در نفس خود حالتی از وجود متعین است. حس یا خواست شخصی [Der eigene Sinn] آن در این حال صرفاً خودسری [Eigensinn]<sup>۱۲۱</sup> یا نوعی آزادی است که درون حالت بندگی باقی می‌ماند. هرچه شکل محضی [که به وسیله کار برچیز طبیعی و داده تحمیل می‌شود] کمتر بتواند ماهیت ذاتی این آگاهی را تشکیل دهد، به همان اندازه این شکل، برعکس، تنها [فرآورده] نوعی مهارت [نمودار] فعالیت شکلدهنده عام و همه‌گیر نیست. این شکل، برعکس، تنها [فرآورده] نوعی زیرکی است که برپارهای چیزها حکومت می‌کند نه [حاصل] قدرتی همگانی و مسلط برسراسر واقعیت ذاتی و عینی. انسانی که اضطراب از مرگ را حس نکرده باشد نمی‌داند که جهان طبیعی داده، دشمن اوست و در پی کشتن و نابود کردن اوست و ذاتاً از آنکه او را به طور واقعی خشنود کند ناتوان است. پس چنین انسانی در بن دل باجهان داده همبسته می‌ماند. او حد اکثر می‌خواهد جهان را اصلاح کند یعنی جزئیات آن را تغییر دهد، و در آن تعدیلات جزئی به عمل آورد بی‌آنکه خصائص ذاتی و اساسی آن را دگرگون کند. این انسان در مقام اصلاح طلب زیرک و ماهر و حتی همچون مردی همنگ جماعت عمل خواهد کرد ولی هرگز انقلابی

۱۲۱. به ترجمه کوزو: «هوس خودسرانه یا سرخختانه» (caprice-opiniâtre)

راستین نخواهد بود. اما جهان داده و موجودی که او در آن زیست می‌کند بهارباب (انسانی یا خدائی) تعلق دارد و او در این جهان ناگزیر بندے است. پس این نه اصلاح بلکه رفع «جدلی» و حتی انقلابی است که می‌تواند او را آزاد و در نتیجه خشنود کند. ولی این تغییر انقلابی جهان، متنضم نفی و پرهیز از پذیرش جهان داده در مجموع خویش است. و ریشه این نفی مطلق نمی‌تواند چیزی جز ترس مطلق باشد که جهان داده، یا دقیق‌تر بگوئیم، آنچه یا آنکه براین جهان فرمانرواست، یعنی ارباب این جهان در دل او می‌افکند. اربابی که آرزوی نفی انقلابی را (ناخواسته) پدید می‌آورد خدایگان بندے است. پس انسان نمی‌تواند خود را از جهان داده‌ای که مایه خشنودی او نیست برهاند مگر آنکه این جهان به تمامی به اربابی (واقعی یا «رفع شده») متعلق باشد. و انگهی ارباب تا زمانی که زنده است همیشه بندۀ جهانی است که خود ارباب آن است. و چون تنها با جانبازی خود از این جهان برتر می‌رود تنها مرگ او آزادی او را تحقق می‌بخشد. او تا زمانی که زنده است هرگز به آن‌گونه آزادی که او از جهان داده بالاتر بپرداز خواهد رسید. ارباب نمی‌تواند هرگز از جهانی که زیستگاه اوست جدا شود و اگر این جهان نابود شود او نیز یا آن نابود خواهد شد. تنها بندۀ می‌تواند از جهان «داده» (که فرمانبردار خدایگان است) برتر رود و نابود نشود. تنها بندۀ می‌تواند جهانی را که او را در بندگی

شکل می‌دهد و ثابت نگاه می‌دارد دگرگون کند و جهانی بیافریند که خود آن را شکل دهد و در آن آزاد باشد. و بنده به این جهان نخواهد رسید مگر به وسیله کار اجباری و اضطراب‌آمیزی که در خدمت ارباب انجام می‌دهد. ولی بنده بادگرگون کردن این جهان به یاری کار، خویشتن را دگرگون می‌کند و بدینسان شرائط عینی تازه‌ای می‌آفریند. این شرائط به او امکان می‌دهد تا به نبرد رهائی بخش در راه شناخته‌شدن ارج خویش که پیشتر، از ترس مرگ، از آن روی بر تاخته بود دست یازد. و بدین‌گونه است که در شمار واپسین، کار هر بنده نه خواست خدایگان بلکه خواست خود بنده را — که در آغاز ناآگاهانه است — برمی‌آورد و سرانجام، بنده در جائی که خدایگان ناکام شده بود کامیاب درخواهد آمد. پس تنها آگاهی، که نخست وابسته و خدمتگزار و چاکرانه بود، در فرجام کار، کمال مطلوب انسان را که خودآگاهی (آزادکام\*) و مستقل است و بدینسان حقیقت آن را پدید می‌آورد تحقق خواهد بخشید. ]

